This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 143 977

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

Accession 96585 . *Class* .

40

176

236

234

272

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

LES DILEMMES
DE LA
MÉTAPHYSIQUE PURE

PAR

CHARLES RENOUVIER

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1901

LES DILEMMES

DE LA

MÉTAPHYSIQUE PURE

AUTRES OUVRAGES DE M. CHARLES RENOUVIER

Essais de critique générale. 1er essai, Logique, 2e édition, 3 vol. in-12. *Au bureau de la Critique philosophique*. . . *Épuisé.*

Essais de critique générale. 2e essai, Psychologie, 2e édition, 3 vol. in-12. *Au bureau de la Critique philosophique.* *Épuisé.*

Essais de critique générale. 3e essai, Principes de la nature, 2e édition, 2 vol. in-12. Félix Alcan, éditeur . . . *Épuisé.*

Introduction à la philosophie analytique de l'histoire. 2e édition entièrement refondue, 1 vol. grand in-8°. Ernest Leroux, éditeur . . . . . 12 fr. »

La philosophie analytique de l'histoire. 4 vol. grand in-8°. Ernest Leroux, éditeur; le volume. . . . . 12 fr. »

L'uchronie. Utopie dans l'histoire. 1 vol. in-8°. *Au bureau de la Critique philosophique* . . . . . 7 fr. 50

La science de la morale. 2 vol. in-8°. *Au bureau de la Critique philosophique.* . . . . . *Épuisé.*

Esquisse d'une classification des systèmes. 2 vol. in-8°. *Au bureau de la Critique philosophique* . . . . . *Épuisé.*

La nouvelle monadologie. (En collaboration avec M. L. Prat), 1 vol. in-8°. Armand Colin, éditeur . . . . . 12 fr. »

Victor Hugo, le poète. 1 volume in-12. Armand Colin, éditeur . . . . . 3 fr. 50

Victor Hugo, le philosophe. 1 volume in-12. Armand Colin, éditeur . . . . . 3 fr. 50

LES DILEMMES

DE LA

MÉTAPHYSIQUE PURE

PAR

CHARLES RENOUVIER

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1901
Tous droits réservés.

BD312
R4

A

ÉMILE BOUTROUX

A L'AUTEUR

De la *Contingence des Lois de la nature.*

96585

LES DILEMMES

DE LA

MÉTAPHYSIQUE PURE

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

INTRODUCTION

I

Position du problème. — Une question à se proposer pour une personne au courant des méthodes scientifiques, mais qui n'aurait pas encore songé à se faire une opinion ferme sur les questions débattues entre les philosophes, pourrait être celle-ci :

Est-il possible de soumettre à une méthode dichotomique les systèmes les plus recommandés par la renommée de leurs auteurs, et qui sont inconciliables entre eux, en les amenant a répondre à un petit nombre de questions qu'on formulerait soi-même sur les sujets qui paraîtraient de la plus grande portée; cela fait, de chercher, après avoir posé sur chaque point une alternative logique, si les propositions contradictoires, extraites des doctrines, et élucidées, ne font pas corps entre elles d'un certain côté, par opposition aux autres, d'un autre côté; de trouver le lieu central, pour ainsi dire, où la

scission a son siège et d'où elle s'étend; enfin, en présence de deux systèmes ainsi rendus cohérents, prendre un parti sur le meilleur fondement à donner à des motifs de croire en ces matières inaccessibles à l'expérience et placées au-dessus du raisonnement?

Et tout d'abord existe-t-il un principe, un seul, pour l'acceptation duquel il y ait unanimité parmi les philosophes? C'est parce que *un principe* est requis, et que, toute preuve exigeant des prémisses, *il faut s'arrêter*, que la métaphysique, en son ensemble, est au-dessus de la démonstration, quoique la logique soit le lien nécessaire de ses parties; et elle domine pareillement l'ordre empirique des phénomènes, dont elle cherche la raison première en étudiant leurs lois, parce que le phénomène n'est jamais donné que sous condition, comme la preuve.

II

Le principe de contradiction. — Faute d'avoir pu découvrir la vérité première sous la forme et la dénomination d'un *sujet d'existence* à la fois indépendante et définie sans contestation possible, on a cru tenir au moins un *principe d'affirmation* universel et inébranlable dans le principe de contradiction, qui ne porte que sur les relations. Mais tout au contraire, et parce qu'il porte sur les relations d'une manière générale, c'est ce principe qui donne lieu à la division la plus profonde, et qui, dans ses applications, acceptées ou déniées, fournit une matière d'oppositions irréductibles entre les théories métaphysiques. L'erreur, assez commune à cet égard, provient de la confusion qui se fait du principe de

contradiction reconnu comme règle du discours et critère du raisonnement, avec son emploi dans le jugement des qualités compatibles ou incompatibles entre elles en leur attribution à un même sujet, pour la constitution d'un sujet réel. Ce sont, en effet, deux points de vue très différents pour les philosophes.

Rien n'empêche, après avoir pensé séparément à deux propositions que l'esprit est incapable de concevoir comme pouvant se penser ensemble, de déclarer qu'elles sont cependant vraies l'une et l'autre de leur sujet pris en lui-même. Mais pour la pensée discursive, le discours et la controverse, la réunion de deux assertions, dans un cas semblable, est impossible, la soumission au principe de contradiction est forcée. Il régit la liaison et l'exposition des idées, pour autant que chacun s'entend soi-même et se fait comprendre des autres ; on n'affirme pas, on ne nie pas à la fois *le même du même, sous le même rapport ;* on ne pose pas, on ne retire pas à la fois ce qu'on dit. La loi est inéluctable pour la détermination de la parole. On ne peut jamais *se contredire* que successivement, et involontairement, si c'est de bonne foi.

III

Les contradictoires dans le sujet. — La règle de non-contradiction, transportée de la pensée à son objet, appliquée à un sujet logique de qualités, signifie : *Un même sujet ne peut pas admettre en même temps et sous un même rapport une qualité définie, et une autre qualité qui soit pour notre pensée, la négation de la première, sa contradictoire.* La restriction : *en même temps*, a pour objet de réserver la possibilité du changement dans le

sujet, possibilité connue empiriquement sous la condition du concept de succession. Mais le principe de contradiction, sous cette nouvelle forme, perd sa nécessité logique. En effet, nous sommes les propres sujets de notre pensée, et nous savons si nos idées s'accordent ou répugnent; un philosophe voué à la méthode la plus empirique acceptera donc le principe de contradiction dans le premier sens, parce que, dit-il, il constate qu'il ne peut pas penser de la même chose, le oui et le non en même temps; mais il ignore s'il a le droit de porter le même jugement des attributs d'une chose quelconque qu'il ne connaît pas, et si ces attributs ne peuvent pas être contradictoires.

Ainsi l'unanimité des philosophes se dément dès le premier pas où, sans examen, elle semblait forcée. En fait, le changement et le temps lui-même peuvent être niés, et, en ce cas, c'est la contradiction qui, loin d'être interdite, peut devenir pour un philosophe la clé des théories.

Le principe de contradiction est la loi régulatrice des applications de la catégorie de qualité à tous les phénomènes, il intervient dans les applications capitales de la catégorie de quantité aux phénomènes dans le temps et dans l'espace; mais le rapport de sujet à attribut peut être rejeté comme n'atteignant pas l'essence du sujet; des attributs contradictoires peuvent être non pas *imaginés*, mais *posés*, pour constituer ensemble sa vraie nature. De là des questions qui priment logiquement toutes les autres, en métaphysique, et ouvrent d'inévitables alternatives de doctrines, au premier moment où une affirmation est à risquer touchant la condition de ce qui est extérieur à la conscience individuelle.

IV

Le subjectif et l'objectif. — Les questions qui concernent un sujet *logique* d'attributs peuvent se poser en termes abstraits. Le problème du sujet comme *réel* est autre. Nous devons nous expliquer complètement, quoique aussi brièvement que possible, en cette introduction, sur une des deux parties dont il se compose, et dont la distinction, en elle-même indéniable, est pour nous d'une importance capitale. Une question en effet, est de savoir quels sont les caractères qui dénotent un sujet réel, pour la connaissance, et si nous pouvons penser un tel sujet autrement qu'au moyen de la définition de ces caractères; une autre, si nous devons, quoi qu'il en soit de cela, affirmer l'existence d'un ou de plusieurs sujets réels, et alors sur quel fondement. La première partie de la question est la propre matière de notre étude et des oppositions que nous avons à éclaircir. La seconde doit en rester indépendante et se résoudre ici *a priori*.

Supposons que nous n'entendions tout d'abord par le mot *sujet* que la conscience du moi telle qu'elle nous est donnée intuitivement et empiriquement, avec la mémoire et la liaison intérieure de ses représentations, lesquelles sont *ses objets*. Cette loi, ou fonction de phénomènes, en tant qu'elle nous est elle-même, *en fait*, représentée, constitue *un fait;* nous l'appellerons *réel* sans avoir pour cela à introduire le problème de sa substantialité ou de sa permanence, et nous reconnaîtrons que l'existence de ce fait est pour nous *la condition sine qua non* de la représentation de tout objet que nous

pouvons cependant *croire* en être indépendant pour sa propre existence.

L'idée de l'objet extérieur est *certaine*, comme étant elle-même une donnée empirique; et elle est *vraie*, comme croyance de laquelle il est impossible à notre conscience de se détacher. On la nommerait à juste titre notion de l'*altérité* pour la distinguer de celle de l'*extériorité*, ou intuition spatiale, qui n'en est qu'une forme sensible.

En conséquence de cette notion et de ses applications à la connaissance des phénomènes, certains objets de la conscience deviennent, à son jugement, des *êtres réels*, c'est-à-dire des *sujets pour soi*, qui ont leurs attributs, leurs fonctions, et soutiennent des relations entre eux sous lesquelles ils ont à être considérés et étudiés, en dehors de celles de leurs relations qui les rendent des *objets pour nous*.

Les premiers de ces sujets pour soi sont naturellement ceux qui, d'après l'expérience, nous sont entièrement ou en partie comparables. La nature des autres, leurs propriétés générales, leur composition, sont à étudier, en psychologie d'abord, parce qu'ils sont en nous des représentations, et puis par diverses méthodes. Nous les considérons toujours comme des sujets, et non pas simplement comme des objets à nous, par ce seul fait que, leur reconnaissant l'altérité et une suffisante distinction les uns des autres, nous les définissons par des qualités déterminées dont ils sont des synthèses.

La coutume s'est introduite et généralisée, depuis la publication de la *Critique de la Raison pure*, d'affecter spécialement le nom de *sujet* à la conscience du moi, — on pourrait même assez souvent comprendre que c'est de la propre conscience du philosophe et de l'auteur,

qu'il s'agit, et non d'aucune autre. — Alors tous les sujets différents de ce moi sont devenus des objets pour le langage, on a nommé *subjectif* ce qui se rapporte à ce moi, et *objectif* ce qui concerne les sujets de l'observation et de l'expérience. De là deux résultats contradictoires entre eux, également fâcheux : d'un côté, l'introduction, presque subreptice, d'un faux idéalisme qui, à l'aide d'une vérité de méthode, met en échec la doctrine de la réalité externe ; de l'autre, le parti pris positiviste qui tient pour douteux le *subjectif*, et sous ce nom les idées d'origine intellectuelle ou morale, et place la certitude dans l'*objectif*, en appelant objets, les sujets sensibles tels qu'il les croit être en eux-mêmes.

Nous reviendrons à une terminologie plus naturelle. Nous appellerons *subjective* toute qualité constitutive d'un sujet *quelconque*, ou qui appartient à sa nature définie ; et *objective*, toute représentation, en tant que donnée à une conscience comme son objet, externe ou interne qu'on le suppose. L'espace, par exemple, est essentiellement objectif en ce sens, et toute sensation externe est objective, en tant que représentative ; subjective, en tant que propriété du sujet doué de sensibilité.

Nous appellerons *transcendant* tout objet dont l'existence subjective réelle, sous quelque forme ou d'imagination ou de concept qu'il nous soit représenté, est invérifiable, inaccessible à l'expérience ; et une question transcendante sera pour nous toute question concernant soit l'existence d'un tel sujet, soit la vérité d'une relation qui échappe entièrement, ou pour sa généralité, à l'expérience possible et ne peut être qu'hypothétique ou matière de croyance. Telles sont essentiellement les questions dont traitent la métaphysique, et la psychologie dans ce qui n'est point de simple observation.

Kant s'est servi du terme *transcendantal* pour désigner « toute connaissance qui ne porte pas sur les objets mais sur notre manière de les connaître autant que cela est possible *a priori* ». Cette distinction a été la source de difficultés inextricables touchant le sens que ce philosophe entendait donner à l'*idéalisme*. Nous n'aurons pas à faire usage de ce terme, parce que nous considérons les questions transcendantes comme se rapportant indissolublement à la connaissance de nos objets, en leur vraie nature, qu'elle que soit la *manière ou faculté de connaître* par laquelle on peut y parvenir et qui est elle-même une de ces questions dont dépendent les autres. C'est toujours sur la réalité d'un sujet ou sur la vérité d'une relation que porte le jugement affirmatif ou négatif.

V

La réalité et le réalisme. — L'existence des sujets réels, indépendamment de nos vues objectives, ne pouvant être assurée pour nous qu'en qualité de croyance, si naturelle et si invincible que notre croyance puisse être selon les cas, nous n'avons pas à entrer dans l'examen psychologique des décisions de l'esprit touchant les phénomènes ou leurs fonctions qui ont droit au titre de réalité. Ce qu'on nomme, l'*existence réelle du monde extérieur*, ensemble de ces phénomènes, n'est pas davantage une question pour nous, suivant ce que nous venons de dire. Ce n'est pas la réalité, c'est la nature de ce monde, ou ce que nous pouvons en regarder comme la définition pour notre entendement, c'est cela qui est à rechercher; c'est par conséquent le rapport de l'idée que nous en avons avec nos concepts de qualité,

de quantité, de causalité, de finalité, autant qu'il nous est donné d'y atteindre. Sur toute chose, autant nous savons de ses relations, soit de celles qui déterminent sa constitution interne, soit de celles qui la lient à d'autres choses, autant nous savons de son existence; et il semble que, tous rapports ôtés, de même qu'il ne resterait rien de la *relation*, il ne resterait rien de l'*existence*, comme si l'idée de l'*être* devait n'avoir pour le métaphysicien que le sens que le verbe *être* a pour le grammairien et pour tous ceux qui usent de la parole, le sens de la *copule*, qui ne désigne et ne peut jamais désigner que des rapports. Mais tout le monde sait que les métaphysiciens ne l'ont pas en général entendu de la sorte.

Une question de logique et de métaphysique domine donc toutes les autres, c'est celle de savoir à quelle condition un objet posé dans la pensée, *un objet*, dans le sens de l'objectivité qui vient d'être défini, doit satisfaire pour répondre à notre idée de la réalité, de l'existence réelle, et représenter un sujet pour soi. Cet objet est un concept qu'on tient pour représentatif d'un sujet externe, mais d'un sujet dont on n'a, c'est notre hypothèse, ni une intuition empirique possible, ni d'autres moyens de démonstration. Ceci posé, regarderons-nous comme offrant seul le caractère d'un sujet réel possible *l'objet représenté qui : 1° considéré logiquement, a la forme subjective, c'est-à-dire la forme d'un sujet de qualités et de relations, non la forme attributive à l'égard d'autres sujets proposés; et 2° se définit par des relations, internes ou externes, prises de l'ordre de nos connaissances et régies par les lois de notre entendement?* Nommons la proposition affirmative la *thèse de la réalité.*

Pouvons-nous, au contraire, nous former des con-

cepts, — ne disons pas d'une espèce étrangère à nos idées, qui sont toutes relatives et régies par des relations, car alors il y aurait impossibilité matérielle, — mais universels par leur signification, et attributifs, que nous dirions néanmoins exister *en soi*, d'une existence autre qu'individuelle, sans relations déterminées qui soient essentielles à sa constitution, et posséder les puissances actives et spécifiques dont les effets et les propriétés, sont exclusivement observables dans les êtres particuliers et individuels ? La méthode d'explication des phénomènes qui se fonde sur l'hypothèse de ces sortes d'*entités*, à quelque genre de concepts qu'elles appartiennent, ou à quelque degré de généralité qu'elles s'élèvent pour embrasser des classes de relations, nous la nommons le *réalisme*.

Le réalisme est le nom qu'a porté l'une des plus importantes applications de cette méthode, sous le règne de la scolastique : la doctrine de la réalité des *universaux*. Mais, la doctrine des formes substantielles et toutes les théories physiques des essences et des vertus procèdent de la même méthode. Étrange ironie des nomenclatures qui nous oblige, pour désigner des doctrines dont les plus profondes et les plus illustres ont forcé leurs auteurs, par la logique des idées, de regarder le monde phénoménal comme un système d'apparences illusoires, à nous servir de ce même nom de *réalisme* qui s'emploie aujourd'hui le plus souvent pour qualifier toute philosophie où l'on affirme l'existence réelle du monde externe ! Nous qui n'entendons nulle part mettre cette existence en question (voy. ci-dessous LXV), — car notre idéalisme est fait précisément pour la constater en la définissant, — nous n'avons pas besoin d'un terme pour en désigner la com-

mune croyance, en dehors de toute définition. Le terme reste disponible, et nous pouvons nommer *réaliste* cette méthode de réalisation des idées abstraites qui embrasse, nous le montrerons, la presque totalité de la spéculation métaphysique ancienne et moderne.

Le principe de relativité, accepté ou repoussé, sépare du réalisme la méthode de la réalité. D'après ce principe, *la nature de l'esprit est telle, que nulle connaissance ne peut être atteinte et formulée, et par conséquent nulle existence réelle conçue, autrement qu'à l'aide de ses relations, et, en elle-même, comme un système de relations.*

Toutes les parties de notre étude se ramèneront directement ou indirectement à la discussion de ce principe, et les alternatives logiques auxquelles notre but est de ramener l'opposition des grandes théories métaphysiques seront des applications de la méthode qui l'accepte, ou de la méthode qui le repousse. Le principe est abstrait dans sa forme. C'est cependant examinées de ce point de vue que les plus grandes doctrines philosophiques se présentent sous leurs traits les plus caractéristiques et du plus haut intérêt dans l'affirmation ou dans la négation. Il gouverne toute leur histoire qui sans lui ne peut être comprise.

VI

Définition du dilemme métaphysique. — Le terme de *dilemme*, par une extension que l'étymologie permet du sens habituel du mot, est applicable à l'opposition mutuelle de deux thèses philosophiques telles, que l'acceptation ou la répudiation de l'une, avec ses corollaires, entraîne la négation ou l'affirmation de l'autre, sans qu'aucune des deux puisse être réfutée à l'aide de

principes avoués par les deux parties qui les soutiennent. Le dilemme, comme argument d'ordre courant, énoncé en termes le plus souvent imprécis, vise à poser deux thèses contradictoires l'une à l'autre, de telle manière qu'on semble ne pouvoir accepter l'une ou l'autre, quelle qu'elle soit, sans être tenu à l'application d'une troisième en conséquence. La disjonction s'opère à l'effet de montrer que le choix est indifférent à la conclusion qu'on prétend tirer, soit d'ailleurs qu'on estime cette dernière bonne ou mauvaise. Au contraire, les dilemmes d'une philosophie critique dont l'objet est le parti à prendre d'affirmer ou de nier, mettent en regard les thèses contradictoires dégagées de l'étude des questions, les ramènent des deux côtés à leurs principes les plus généraux et réclament une décision. Les moyens d'information et de jugement sont demandés à la logique, à la psychologie, à l'histoire de la philosophie, qui est une sorte d'expérience variée et répétée des solutions possibles. Mais on cherche vainement, à trancher les litiges en montrant la contradiction dans l'un de deux systèmes opposés, parce que, en pareil cas, c'est principalement par l'interprétation donnée au principe de contradiction, en ce qui touche la réalité externe, qu'ils s'opposent, comme nous le verrons. Il n'y a donc pas possibilité d'obtenir la conviction de l'adversaire qu'on accuse de le violer, par des arguments acceptés des deux parts, et, en d'autres termes, par la logique. Mais l'acceptation et l'application du principe sont forcées pour les deux termes du dilemme qui énoncent les deux thèses contradictoires quand ils forment deux propositions inconciliables pour le discours (voy. ci-dessus, II). L'option entre les deux systèmes est alors logiquement inévitable.

CHAPITRE PREMIER

L'INCONDITIONNÉ. — LE CONDITIONNÉ

VII

L'Inconditionné pur. L'éléatisme. — Le produit le plus ancien du réalisme en philosophie est une métaphysique pure. Il fait suite à la métaphysique religieuse et morale qui élevait par la mythologie les forces naturelles et les vertus humaines à la divinité. Seulement les créations mythologiques sont des personnes, tandis que la notion de personne s'efface dans les sujets que la métaphysique réalise.

Il est intéressant de suivre dans la philosophie grecque la marche des idées métaphysiques en des directions opposées dès l'origine ; on y observe des jets originaux et puissants de la spéculation, l'initiative profonde des mêmes problèmes qui ont occupé la philosophie moderne, et en partie les mêmes solutions contradictoires. La philosophie moderne est, en son esprit, la suite immédiate de celle de l'antiquité. La philosophie du moyen âge se compose de mille ans de commentaires sur des doctrines antiques, imparfaitement comprises, pour les rendre applicables à l'exégèse rationnelle de la doctrine théologique.

La théorie de l'Être de Parménide d'Elée est un modèle achevé de ce que la méthode réaliste peut faire en enfermant du premier coup en un sujet unique et universel la plus générale des idées abstraites : *L'Être est*, dit Parménide ; *le non-Être n'est pas*. L'Être n'a pu venir ni de lui-même, car alors il aurait dû être avant d'être, ni du non-Être, qui n'est pas ; il ne peut subir aucun changement, il est un et indivisible, sans commencement et sans fin.

L'Être et la pensée sont identiques, dit encore ce philosophe, et, quoiqu'il ne puisse expliquer la nature de cet *Un*, qu'il réalise, sa formule signifie toujours que, dans l'Être, il n'y a pas de distinction entre le sujet et l'objet, l'objet n'étant que le sujet pensé. Il n'y a pas de conscience diversement déterminable.

Et l'Être est limité, parce qu'il est parfait. Un disciple, d'ailleurs fidèle, de Parménide, Mélissos, regarde l'Être, au contraire, comme infini. L'idée d'infinité, que l'école pythagoricienne avait à juste titre liée à celles d'indétermination et d'imperfection, devenait pour d'autres écoles le caractère du parfait.

Le dialecticien éléate, Zénon, a montré, par ses célèbres arguments, qu'une critique inintelligente a fait passer pour des sophismes, combien le réalisme d'un sujet infini est opposé au réalisme de l'école d'Élée. Il objectait aux partisans de la réalité *subjective* de l'étendue continue (ou encore du mouvement d'un mobile qui la traverse) que leur opinion impliquait l'infinité des parties du sujet matériel, ou des moments du mouvement, ce qui rendait impossible la sommation effective de ces éléments. Il voulait, mettant ainsi à profit l'opinion commune sur la nature de l'espace et de la matière, démontrer que la divisibilité et le

mouvement sont des phénomènes illusoires. Selon nous, il démontrait seulement par là la nature exclusivement *objective* de ces formes de la sensibilité. Il ne s'ensuivait donc pas *l'unité et l'indivisibilité de l'Être*, mais cette thèse est bien celle qui était apparemment dans ses vues.

Le procédé réaliste, élevé de cette manière à l'abstraction suprême, donna lieu à un jeu d'idées qu'il est plus facile de traiter de sophistique, mais qui ne laissait pas d'embarrasser un philosophe admettant la subjectivité des notions universelles. Qu'auraient-ils valu, même comme plaisanterie, ces sophismes, s'ils n'eussent été la satire de la doctrine de l'absoluité de l'Être et de l'illusion des phénomènes ? Il faut *qu'il n'y ait rien*, disait Gorgias, dans son livre *de la Nature ou du non-Être ;* car le non-Être ne peut pas être ; autrement il serait en n'étant pas ; et l'Être non plus ne peut pas être. D'où viendrait-il ? De l'Être ? il serait donc avant d'être ; du non-Être ? mais rien ne peut venir de rien. Il serait donc sans commencement ? infini ? mais l'Infini ne peut être ni dans lui-même, ni dans un autre ; il n'est nulle part et ce qui n'est nulle part n'existe pas.

D'ailleurs, ajoutait le sophiste, l'Être existerait qu'il ne serait pas connaissable ; car ni l'Être n'est une pensée, ni une pensée n'est l'Être ; et l'Être serait connaissable, qu'il ne serait pas communicable, parce que toute communication est d'une personne à des personnes autres, qui sentent autrement, et se fait par des mots qui ne sont pas et qui ne transmettent pas des choses.

De tels arguments avaient assez de force, à une époque où le dogmatisme réaliste causait aux esprits neufs une sorte d'éblouissement, pour que la plus pra-

tique des écoles en prit de semblables à son compte pour combattre la spéculation sur les idées générales. Antisthène le cynique, soutenait qu'il n'est pas permis de dire d'une chose qu'elle *est* une autre chose. Cette espèce d'individualisme logique, objection à la *relation de qualité*, ou *attribution*, si ce philosophe l'avait soutenue dogmatiquement, aurait eu le même sens que l'absolutisme éléatique ou inconditionnalisme de l'Être, doctrine qui d'ailleurs se prolongea dans l'école dite *éristique* de Mégare jusqu'au moment où les sectes rivales d'Épicure et de Zénon se partagèrent l'empire de la philosophie.

VIII

L'ÉLÉATISME CONTINUÉ ET RENOUVELÉ. — On s'exprime toujours, au sujet du principe de l'unité absolue de l'Être, chez les éléates, en des termes qui conviendraient seulement au cas où cette doctrine serait restée une thèse isolée, un simple paradoxe métaphysique. La vérité, c'est que toutes les écoles théologiques de l'antiquité excepté la stoïcienne, adoptèrent ce principe en ce qui concerne l'hypothèse de l'Un pur dominant la nature au-dessus de ce que l'expérience présente ou que l'entendement conçoit de relatif. Platon superposa à la psychologie tout humaine de Socrate les idées en soi, et mit encore au-dessus des idées sous le nom inexplicable de Bien, une essence plus qu'essence, assimilable en un sens à l'Être pur de Parménide. Aristote avec une autre méthode, mais non pas dans un esprit différent, envisagea, à la cime du monde, la pensée s'objectivant elle-même, sans détermination. Plusieurs

siècles après, les gnostiques, précurseurs des néoplatoniciens, refusèrent à leur *Dieu premier* tout attribut; et les néoplatoniciens, à leur première hypostase, qui est ce même dieu, la connaissance des relatifs émanés de lui. L'émanatisme s'ajoutait à l'absolutisme, mais n'en changeait pas le principe. Enfin la théologie chrétienne n'évita de placer *Dieu le Père* dans cet isolement de suprême dignité qu'en lui consubstantiant *Dieu le Fils*. Ainsi se prolongea la doctrine de l'Un.

Si nous descendons à la philosophie moderne, nous trouvons d'assez nombreux systèmes qui ont à leurs points de départ des *inconditionnés* avec différents modes d'expression, comme nous le verrons tout à l'heure; mais ils deviennent ensuite de façon ou d'autre émanatifs, et le philosophe ne se prive pas d'expliquer leur existence en des termes qui impliquent la connaissance de toutes les conditions du monde. Cependant aucune thèse capitale ne se laisse complètement expulser du domaine de la métaphysique. Un philosophe récent a fait de la méthode réaliste un emploi pareil à celui des éléates pour la démonstration de l'Être absolu. Il est vrai qu'il ne le nomme pas Être, mais Objet, et il lui attribue *une nature*. Mais cette nature est l'absence de nature ; elle exclut par définition tout rapport, elle est l'*Inconditionné*.

« Le caractère foncier de la nature normale des choses est, dit ce philosophe, l'identité avec soi-même ; or, en analysant le concept d'un objet possédant une nature qui lui est propre, et identique avec lui-même, on trouve que cet objet possède les quatre caractères suivants : il est simple, absolu, invariable et parfait... Ces quatre caractères sont inséparables ; c'est-à-dire : Tout objet composé est variable, imparfait et dépend de

conditions. Tout objet qui dépend de conditions est composé, variable et imparfait. Tout objet variable est composé, imparfait et dépend de conditions. Tout objet imparfait est composé, variable et dépend de conditions. » La norme de notre pensée pose l'objet identique à soi-même, tandis que l'expérience nous présente une nature où tout est en contradiction avec soi-même et tend à son anéantissement. « L'existence de cette réalité anormale se niant elle-même est un fait absolument incompréhensible. » Cette déclaration est équivalente à celle suivant laquelle le monde de l'expérience est un système d'illusions. Les éléates ne laissaient pas de travailler à la construction philosophique de ce système. Ainsi a fait à son tour le philosophe dont nous parlons. L'obligation semble s'imposer à toute philosophie de l'Inconditionné de prendre l'Inconditionné pour l'origine des conditions, ce qui n'est cependant pas intelligible. Comment l'Absolu serait-il sorti de sa nature ?

IX

L'inconditionné sous différentes dénominations. — Les plus illustres disciples de Kant se sont donné ce problème à résoudre. L'Inconditionné de Fichte est le concept réalisé d'un moi qui ne peut pas encore dire : moi, mais qui, partant de l'identité du sujet et de l'objet, doit passer à leur distinction, et puis descendre de l'universel à l'individuel (LXV et LXVI). L'Inconditionné de Schelling est le concept réalisé de l'*identité des différents*, de laquelle doivent dériver des différents et des contraires, qui ont cessé d'être identiques. Enfin

l'Inconditionné de Hegel, mieux formulé comme identité de l'idée de l'Être et de l'idée du non-Être, nous fait remonter à la terminologie éléatique, et, par un tour merveilleux, rappelant et corrigeant Gorgias, substituant à l'opposition des deux termes leur identité, nous fait voir comment l'ancien sophiste aurait pu démontrer, non pas qu'*il n'y a rien*, mais qu'*il y a tout*, parce que tout procède de l'indistinction logique de l'Être absolu, ou indéterminé, et du non-Être.

Hegel profita de ce premier emploi de la contradiction affirmée à la source des choses, pour se procurer dans leur développement, qu'il ordonna comme une suite des distinctions de l'Idée continuellement contredite et affirmée, un écoulement universel des phénomènes, semblable au monde d'Héraclite. Mais ce dernier était l'application d'une autre espèce de réalisme (XX).

X

Le rapport du conditionné a l'inconditionné. — Le réalisme avant Platon. — La moindre des préoccupations des philosophes allemands, que nous venons de mentionner en dehors de tout ordre chronologique, a été de définir un rapport entre la vie du monde, la destinée, et son principe. Ce principe est d'une abstraction intellectuelle et d'une vacuité morale extrêmes. La forme du système déduit est un certain émanatisme, ou évolutionisme, mais dont l'origine est dans l'abstrait, la fin universelle absente, en sorte que rien n'y représente et n'y fait comprendre la présence et l'action d'un principe de l'univers dans la nature et dans l'homme. Il en est tout autrement des doctrines de l'antiquité qui font des-

cendre et régir le monde par des principes demandés à la méthode réaliste.

Dans tous les cas un vice logique est inhérent au rapport de l'Inconditionné au Conditionné ; c'est qu'il faut que le premier soit qualifié de quelque manière, ou supposé capable de quelque action, pour que quelque chose de lui soit représenté dans le second, dans la nature, ce qui semble devoir lui constituer à lui-même des relations, des conditions. C'est ainsi que des termes qu'on suppose à la fois généraux et réels, donnant la réalité aux rapports entre les phénomènes, doivent être présents dans les sujets particuliers, tout en étant donnés en eux-mêmes à titre universel (espèces, formes, essences) : alliance inconcevable, objection constante du nominalisme au réalisme depuis Aristote jusqu'au dernier âge de la scolastique.

Le cas le plus étonnant de cette métaphysique appartient aux plus anciennes sources de la philosophie hellénique, à Pythagore selon toute apparence, et non pas seulement à l'école pythagoricienne. L'esprit réaliste, sous l'influence des premières découvertes relatives aux rapports mathématiques des phénomènes, formule l'identité du concret et de l'abstrait, en réalisant le nombre. Les nombres sont pris pour les essences des choses, pour les choses mêmes qu'ils déterminent. Les nombres réunis forment le Multiple, qui doit son existence à l'Un, principe de la limite. La série des conditionnés remonte ainsi à l'Inconditionné sous l'aspect mathématique. Une opposition et une alliance s'établissent à la fois entre le Multiple sans terme, qui est l'Infini, et le Fini, qui est le Nombre. Le Fini et l'Infini, ces deux concepts souverains pour l'application du nombre à la géométrie, et, par suite, à la nature,

étant réalisés à leur tour, conduisent à une vue de la génération du monde par l'introduction graduelle de la limite et du nombre dans l'espace sans bornes. Le ciel et les astres se constituent grâce à la détermination des intervalles numériques. C'est une sorte de respiration cosmique, d'où procède l'évolution divine sous l'action des contraires.

Le tableau des dix oppositions du dualisme pythagoricien comprenait d'autres termes : la lumière et l'obscurité, le bien et le mal, etc., qui avaient le même caractère de réalisme, tout en se rattachant aux lois naturelles. L'inévitable arbitraire des applications donnait à ces termes, et surtout aux nombres particuliers affectés à la représentation des idées, un air de simple analogie ou de symbolisme ; mais le nombre était toujours le principe de la théorie pythagoricienne.

Le réalisme, avec une application bien différente de celle qu'inspirait l'esprit mathématique, fut également la méthode de trois philosophes des plus illustres de l'âge antésocratique. Quoique attachés au principe de la substance matérielle, ils prenaient hors du monde physique l'explication de ses conditions d'existence et de changement. Ils ne recouraient, à cet effet, ni à des propriétés immanentes des éléments ou de leur tout, comme les autres physiciens, ni à des phénomènes personnifiés, comme font les mythologues, mais à des idées générales de l'ordre passionnel, qui étaient des sortes d'inconditionnés puisqu'elles établissaient les conditions des phénomènes sans qu'on pût se rendre compte de leur propre raison d'être.

Suivant Héraclite, l'agent des transformations du « Feu éternellement vivant », matière du monde, et qui la fait passer par de continuels changements allant

toujours d'une chose à son contraire, cet agent est la Guerre : *Polémos;* Père de tout, le même que Zeus, quand c'est l'alliance et non la contradiction qu'on envisage. L'harmonie naît de la lutte. La Justice et la Nécessité (*Diké*, *Himarméné*) règnent sur l'univers. La métaphysique prend la suite de la mythologie en substituant des abstractions à des personnes.

Suivant Empédocle, les deux contraires, l'Amour et la Haine (*Nikos* et *Philotès*) sont les forces motrices qui président, l'une aux combinaisons des éléments, l'autre à leurs séparations ; et de là viennent les transformations des êtres, tandis que les quatre corps élémentaires demeurent invariables.

Anaxagore, contemporain d'Empédocle, et de qui l'idée de génie fit une si grande impression sur les penseurs, quand il prit l'intelligence (Noûs) pour principe du mouvement, sous la loi de la pensée qui prévoit et ordonne, ne fit cependant que suivre, lui aussi, la méthode réaliste. Le mérite éminent de sa conception consistait dans cette découverte : qu'il y a quelque chose de plus indispensable qu'un mode formel de constitution de l'objet qui se détermine (le nombre, par exemple), ou qu'un principe d'union ou de division (l'Amour ou la Haine, — la Guerre ou l'Harmonie), pour introduire l'ordre dans les phénomènes, débrouiller le chaos des éléments, produire l'organisation : c'est de savoir ce qui est à faire et de posséder la force motrice. Ce sont les deux pouvoirs qu'Anaxagore reconnut à l'Intelligence, ou plutôt par lesquels il la définit, suivant la méthode de réalisation des concepts ; car le premier de ces pouvoirs implique, il est vrai, la conscience, mais Anaxagore ne dit pas qu'il est dans le Noûs ce qu'il est dans une personne, et qu'il appartient à Dieu ; et le second

est obscur dans son action et n'exprime que l'idée générale du changement d'ordre des parties d'un tout matériel par la communication du mouvement. Les critiques de ce philosophe observèrent qu'il avait fait espérer un démiurge travaillant pour des fins, mais qu'il ne fournissait que l'idée de l'œuvre, avec les pièces du mécanisme (c'étaient ses célèbres *homéoméries*, éléments spécifiques de la matière), et certaines façons de les mouvoir.

XI

Le réalisme dans la doctrine de Platon. — Platon apporta à la philosophie ce démiurge, caractérisé comme personne et comme Dieu, après que la critique de Socrate et ses analyses eurent fait ressortir la nécessité de l'étude de l'esprit. Mais l'hypothèse démiurgique n'atteignait pas jusqu'à ce principe premier que ceux d'entre les antésocratiques qui l'avaient cherché hors de la matière définissaient par une idée réalisée. Platon, pour l'atteindre, procéda comme eux, avec cette différence qu'il généralisa et spécifia tout à la fois le rapport à établir entre cette idée abstraite et les phénomènes qui doivent lui emprunter leurs conditions. Au lieu du *nombre* de Pythagore, simple rapport arithmétique, il prit pour principe de détermination l'*Idée*, rapport universel : l'Idée, c'est-à-dire les idées dans leur multitude, dont il fit les sujets réels auquels les phénomènes empruntent ce qu'ils ont de réalité. Et comme les Idées ne sont encore que des inconditionnés relatifs, qu'elles réclament une origine commune et un centre, Platon conçut l'inconditionné définitif, le Bien, source commune du connu et du connaître, de la vérité et de la

science « Les objets de la connaissance ne tirent pas de lui seulement leur qualité comme connaissables, mais leur être et leur essence, et lui-même est souverainement au-dessus de l'essence », — c'est-à-dire des Idées, — « en dignité et en puissance » (*Politeia*, L. VI).

La méthode réaliste parvenait ainsi, chez Platon, au même sommet d'abstraction que chez Parménide ; mais le monde était rattaché formellement à cette unité suprême. Le principe était l'universel intelligible en soi, mais l'intention dénotée par le choix du Bien comme caractère par excellence de cet absolu ne suffisait pas pour y introduire des rapports que l'abstraction du concept n'appelait point. Il aurait fallu que les idées fussent assemblées dans une conscience, pour y trouver, avec la volonté, la cause et la fin, au lieu de cette idée générale du Bien réalisée. Le *Père des Idées* n'était toujours qu'une idée. La théologie exotérique de Platon, la démiurgie, le polythéisme de son *Timée*, ne rejoignaient pas sa métaphysique, ou du moins elles ne la rejoignaient que de la manière dont les idées des hommes se rapportaient selon lui aux idées en soi, dont il les disait être des imitations, des participations, en termes symboliques, des *ombres*.

Le progrès que Platon fit faire au dualisme éléatique de l'Être et des phénomènes consiste dans la reconnaissance d'une transition, qu'il n'explique pas, du sujet immuable, qui *est toujours*, aux choses qui deviennent, et *jamais ne sont*. Le moyen, c'est l'invention du monde des Idées, avec la qualification de Bien donnée à leur principe. Mais la *participation* du monde phénoménal aux Idées, la lumière et les ombres portées dans la *caverne*, la comparaison du Bien au Soleil, source de vie comme de lumière, ne sont que des images.

XII

Le réalisme dans la doctrine d'Aristote. — Aristote combattit la fiction réaliste des Idées en soi, principe des idées données en une conscience. Mais son opinion sur ce point ne lui fut pas un obstacle pour concevoir le tout du monde phénoménal comme l'existence corrélative d'une autre existence, celle de la suprême abstraction réalisée : la Pensée de la Pensée, qui n'a d'objet qu'elle-même, indéterminée et inconditionnée. C'est le *Noûs* d'Anaxagore, dépouillé de ses attributs et élevé jusqu'à l'Être de Parménide, en qui la pensée et son objet forment un sujet unique.

Aristote l'appelle *Acte pur*, ce qui n'ajoute rien à sa définition ; il ne lui accorde pas plus d'action sur le monde que Parménide ou Platon n'en attribuaient à l'Être ou au Bien. A plus forte raison en éloigne-t-il la fonction démiurgique. La relation de l'Inconditionné au Conditionné est toute du fait du Conditionné, qui lui-même obéit à des attraits dont la Pensée suprême est l'idéal immuable. Le monde ne descend pas de son principe, il y tend éternellement. Aristote n'a donc point à chercher une origine à l'univers ; il ne peut pas davantage, quoiqu'il soumette sa marche à la finalité d'une manière générale, lui assigner une fin déterminée. C'est un mouvement qui va de la Puissance pure à l'Acte pur, les deux extrêmes de l'existence indéfinie, entre lesquels on ne connaît qu'un court moment de la trajectoire.

La manière platonicienne de comprendre le rapport de l'absolu au relatif, ne permettant pas de rendre un

compte logique du passage de l'un à l'autre, devait naturellement conduire à l'image de l'émanation pour se le représenter. De concept proprement dit, il n'y en a point. L'imitation, la participation, termes vagues, désignent, en tout cas, des actions qui partent d'en bas et non d'en haut. L'absolu de Platon, le Bien, se distingue d'ailleurs beaucoup, par le genre de perfection qu'il vise à désigner, de la substance des panthéistes, ce sujet universel qui développe la série des phénomènes comme ses propriétés au cours du temps, et qui n'est parfait que par l'assimilation de la succession nécessaire de ses modes à l'immutabilité. L'image de l'émanation est la seule qui procure l'illusion d'un être immuable, toujours rayonnant, produisant à son insu, sans action de sa part, et sans perte de substance, un intarissable cours de phénomènes. Le *Père des Idées*, générateur symbolique, pouvait prendre pour l'imagination cette forme, sans descendre lui-même dans le monde de la multiplicité et du changement, surtout si l'on imaginait un intermédiaire qui parut diminuer la profondeur de chute de l'émané.

L'absolu aristotélique de la Pensée ne semblait pas appeler, comme l'absolu platonicien, l'application du symbole de l'émanation pour établir un lien entre le Conditionné et l'Inconditionné, et fournir l'image d'un commencement du monde, qu'au fond l'on ne supposait pas être un commencement réel. De ces deux absolus, c'est même celui d'Aristote qui se passait le mieux d'un concept quelconque d'origine des choses ; mais ils avaient cela de commun qu'ils bannissaient le concept proprement dit de la création, l'un en n'admettant, pour rattacher l'inférieur au supérieur suprême, que la loi de finalité, l'autre, en séparant la cause ultime qui

domine la métaphysique des Idées, d'avec une démiurgie d'ordre secondaire dont le but religieux exotérique est manifeste. Tous deux étaient aptes à s'unir pour répondre à une définition du dieu pur, dans l'abstraction suprême de l'Être, quand on aurait trouvé une méthode pour faire descendre de ce dieu d'autres dieux plus accessibles à la raison commune.

XIII

Le réalisme des hypostases : côté polythéiste. — Longtemps après le siècle de Platon et d'Aristote, philosophes rivaux dont les disciples avaient laissé les théories propres s'affaiblir, il se fit un rapprochement entre la pure unité métaphysique poursuivie par ceux des penseurs helléniques qui ne laissaient pas perdre la tradition de cet absolu, et l'anthropomorphisme divin des religions judaïque et chrétienne dont les docteurs cherchaient la formule d'un monothéisme dans lequel les attributs humains seraient autant que possible écartés de l'idée de Dieu. Des philosophes syncrétistes du IIe siècle enseignèrent que l'Intelligence divine était le vrai siège et faisait l'unité des Idées de Platon. Cette interprétation substituait la Pensée et ses modes à un système abstrait de relations, mais ne faisait pas disparaître le Bien, supérieur à l'Être et à l'Essence, plus voisin d'un inconditionné que de tout ce que les hommes appellent *bien*, et surtout de ce qu'ils peuvent regarder comme afférent à une conscience personnelle.

Il s'opéra alors une fusion, demeurée caractéristique d'un genre de théologie, entre la personne, au sens de sujet intelligent et conscient, — la possession des idées

paraissant impliquer, pour la divinité comme pour l'homme, la conscience, — et la personne au sens d'hypostase, ou support métaphysique, notion réaliste. Le sens du mot latin, *persona*, s'était étendu assez naturellement de l'idée d'un personnage représenté, masque, figure, à celle du sujet sous le masque, et qui en est l'*hypostase ;* il devint, pour la théologie succédant à la philosophie, l'idée d'un sujet plus profond, dont le sujet vivant, avec tous ses caractères, n'est lui-même que la figure. Les hypostases, selon le côté des religions en lutte, au IIIe siècle, où cette méthode réaliste vint en usage, s'employèrent d'une manière différente : là, pour supprimer nettement, dans la première hypostase, ici, pour y joindre illogiquement les attributs de la conscience personnelle.

Du côté hellénique, où l'abstraction familière à la doctrine des Idées régnait sans partage, et où la doctrine de la création, loin d'être traditionnelle comme chez les Juifs, était exclue par le passé mythologique tout entier, la doctrine de l'émanation, adoptée pour l'origine du monde, exigea que la première hypostase, *Dieu premier*, fût mise au-dessus de l'intelligence déterminée et développée. C'est ainsi que Platon et Aristote avaient compris le premier principe, mais ils ne l'avaient pas appelé Dieu, surtout dans le sens qu'entendent les religions et auquel elles attachent la personnalité. L'émanatisme forma un seul corps de la doctrine réaliste et de la religion que ces philosophes en avaient tenue séparée. De même que l'Absolu émanant, Unité pure, devait, suivant la loi de l'émanation, ignorer son produit émané, Intelligence, deuxième hypostase ; de même l'Intelligence, siège des Idées, système intellectuel de leurs rapports, devait encore rester étrangère à la forme de cons-

cience. Elle devait produire les consciences par voie d'émanation, dans le Démiurge, dans l'Ame du monde, et dans les âmes individuelles, dépendantes de cette âme. Seule, cette troisième hypostase descendait des dieux abstraits aux dieux du culte, dieux personnels, — si toutefois on ne les prenait pas eux-mêmes pour des symboles, — transmis par la tradition mythologique, et enfin aux esprits et aux démons de cette même tradition.

Ce sont là les principaux traits d'une théologie hellénique qui se formula comme néoplatonisme, ou philosophie alexandrine, et qui conserva sous le règne du christianisme une existence occulte à côté des dogmes orthodoxes, ou pour en inspirer des interprétations et des hérésies. Elle reparut librement à l'époque de la Renaissance italienne et encore plus tard, et obtint la faveur de l'Église anglicane. Repoussée peu à peu dans l'ombre par le progrès de méthodes plus rationnelles, elle n'a pas cessé de donner des rejetons, où son esprit revit sans toujours bien se reconnaître lui-même.

XIV

Le réalisme des hypostases. Côté du christianisme. — La méthode réaliste pénétra dans le judaïsme par la signification donnée aux idées générales de Sagesse et de Parole, comme productions premières et agents intelligibles, émanés du dieu caché dont l'essence est hors d'atteinte pour l'entendement. Le *Logos, Fils de Dieu*, de Philon le Juif, fut une fiction de philosophie religieuse, parallèle à celle qui se préparait vers le même

temps pour s'accorder avec la transformation chrétienne du Messie des Prophètes. Ce temps est déjà celui où ces sectes, dites gnostiques, commençaient à paraître, qui usèrent à l'envi de la méthode réaliste, pour composer des mythologies d'êtres abtraits, expliquer la sortie du monde de l'Être, — ou du non-Être, — symboliser les causes de la chute, annoncer les moyens de salut. Le recours à l'hypostase était tentant pour la nouvelle religion en voie de se chercher une philosophie dont l'enseignement sobre de Jésus, ses paraboles, qu'on avait recueillies, et les légendes de sa vie ne fournissaient pas l'équivalent. La philosophie de saint Paul, encore toute messianique et consacrée aux questions morales du péché, de la rédemption, de la grâce, et de la résurrection en Christ, était humaine et pratique au plus haut degré, hostile au gnosticisme. Mais déjà l'auteur inconnu de l'*Épître aux Hébreux*, contemporain de l'Apôtre, use du style des hypostases au début même de cet ouvrage. Il appelle le *Fils de Dieu* la « figure de l'hypostase de son père ». C'est, en termes abstraits, l'idée même du dualisme de l'unité divine, qui va s'introduire dans le christianisme avec le quatrième Evangile, au commencement du IIe siècle.

Le *Logos* de la philosophie joannique est la Parole, non l'Intelligence, sens ordinaire du mot chez le platonicien Philon. Le choix de la *Parole*, au lieu de la *Sagesse* des livres sapientiaux, est motivé par les premiers mots du livre de la *Genèse* dont le réalisme poétique des commentateurs juifs s'était déjà servi en présentant la Parole comme un organe émané de Dieu pour procéder à l'œuvre de la création. Aussi l'auteur du quatrième Evangile donne-t-il formellement la fonction créatrice au Fils : « Toutes choses furent (ἐγένετο) par

lui (par le *Logos*), et rien de ce qui fut ne fut sans lui. »

La distinction et l'identification unies dans la même pensée caractérisent déjà cette méthode des hypostases : « Au commencement était le Logos, et le Logos était avec Dieu (πρὸς τὸν θεόν (Dieu avec l'article) et le Logos était Dieu (θεὸς ἦν ὁ λόγος (Dieu sans l'article). Avec l'emploi de l'article dans le second cas, pour la désignation de Dieu, il y aurait eu identité pure affirmée entre Dieu et le Logos. En l'omettant, on laisse d'une part, une ouverture, à l'interprétation suivant laquelle le mot *dieu* n'aurait que le sens attributif, et le Logos désignerait un attribut de Dieu, avec le sens d'intelligence, comme le mieux approprié dans ce cas : et en effet les hérésies suscitées en tout temps contre la doctrine qui devint orthodoxe sont nées de ce point de vue logique. Mais, d'une autre part, on dirige surtout l'esprit vers l'interprétation par un mystère : le *mystère* imaginé de deux *personnes*, dont chacune étant prise séparément *est Dieu*, mais qui, prises ensemble, *sont Dieu, un seul Dieu*. Nous ne voyons aucun empêchement à ce que la pensée de l'auteur du *quatrième Evangile* ait été au fond la même qui ne parut pas absurde au Concile de Nicée, deux siècles plus tard, et qui fut formulée, en terminologie substantialiste, sous le nom de *consubstantialité* du Fils avec le Père.

L'application de la méthode réaliste se confirme, dans cet Evangile, par l'emploi dogmatique donné à deux termes dont l'un est presque uni hypostatiquement au Logos, comme son action sur les âmes : c'est la Vie : « En lui était la Vie, et la Vie était la Lumière des hommes... Elle venait dans le monde, la Lumière

vraie qui éclaire tout homme ; elle était dans le monde, et le monde a été fait par elle, et le monde ne l'a point connue ... Le Logos est devenu chair et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire du Fils unique, venu du Père, plein de grâce et de vérité. » Il est instructif de surprendre le réalisme des idées s'appliquant, là, par de simples figures de rhétorique, et ici pour constituer une entité physique, une personne et un Dieu. Le procédé est pourtant dans les deux cas le même.

Avant la thèse de l'incarnation, on ne sortait pas de la simple doctrine des hypostases, et du sens tout métaphysique de ce mot *hypostase*, qui n'est pas le sens humain de *personne*. Mais l'incarnation du Logos introduit ce dernier sens dans la seconde hypostase, qui s'identifie avec la personne de Jésus, à la fois homme et Dieu en sa *double nature*, selon le style reçu : personne humaine, au sens humain, personne divine, au sens hypostatique. Or ces deux sens ne s'accordent pas : si le premier est consulté, on a deux dieux personnels, et le rapport d'émanation de l'un à l'autre est un non-sens; si le second est préféré, la personnalité s'évanouit des deux parts, attendu que les définitions ne répondent plus qu'à des idées réalisées. Et c'est la personnalité néanmoins que l'on a surtout en vue, quand on pense au dieu un de la tradition, que l'on n'entend nullement abandonner. Il faut convenir que le réalisme tombe alors dans le genre de contradiction qui rend l'expression de la pensée impossible, et ne consiste pas seulement à constituer un sujet métaphysique avec des attributs contradictoires (ci-dessus II et III); ou bien il ne faut donner aux hypostases que le sens qu'elles ont dans la théologie alexandrine.

XV

Le monde dans l'Inconditionné. Doctrine de Spinoza. — Nous ne pousserons pas plus loin une question de théologie religieuse amenée ici par une importante application de la méthode réaliste à la solution du problème du passage de l'Inconditionné au Conditionné. Mais nous ne voyons nullement pour quelle raison la philosophie joannique et son interprétation nicéenne — en écartant seulement la mythologie de l'incarnation, — n'auraient point droit à une place entre les doctrines qui ont proposé des solutions de ce problème. Ce n'est certainement point que toutes celles qu'on regarde comme strictement philosophiques soient pour cela plus rationnelles.

Au fond, l'importance de cette théorie chrétienne des hypostases n'a jamais été que celle d'une forme métaphysique, malheureusement inspirée, de la croyance à la divinité du Christ, qui n'avait eu d'abord que la forme messianique. La doctrine de la création, maintenue avec force, ôtait aux hypostases tout leur intérêt dogmatique. Rien ne le prouve mieux que le parti auquel s'attachèrent définitivement les théologiens, d'attribuer la création à Dieu, indivisiblement, et non plus à la seconde personne de la trinité, qui autrefois avait été inventée spécialement pour en être l'agent et laisser Dieu dans l'absolu de la majesté. C'est au créateur aussi, et non à une hypostase, que se rapportèrent les thèses orthodoxes de la scolastique, et celles du XVIIe siècle qui représentaient Dieu comme l'unique auteur de toute réalité et de toute actualité dans le

monde (doctrine de la *création continuée*). Jamais doctrine ne fut mieux préparée, malgré son écart apparent de la tradition, que celle du philosophe qui rejetant tout intermédiaire entre le monde et Dieu, les hypostases et la matière, montra comment l'ensemble des relations ou conditions de l'univers peut se systématiser en se plaçant dans la dépendance immédiate de l'absolu divin. Spinoza fit entrer le monde dans l'Inconditionné, ou, ce qui est la même chose, mit l'Inconditionné dans le monde lui-même.

L'*Ethique*, il est vrai, ne met pas en saillie le principe absolu qui soutient toutes ses parties. Son exposition cosmo-théologique est surtout celle de l'éternel développement des séries parallèles des modes de la Pensée et des modes de l'Étendue. Ce développement compose la *Nature naturée*, qui n'est pas l'unité de l'*Être en soi et par soi*. Mais la *Nature naturante*, ou Dieu même, qui est la source de l'autre *nature*, en est logiquement la contradiction. Il faut s'en faire une idée d'après cette remarque (*Op. posth.*, *Epist.* 29) : que la Substance, source unique des modes, existe *réellement*, *par sa seule définition* (c'est la formule achevée du réalisme); qu'elle est unique, indivisible et infinie ; que ses modes, c'est-à-dire ses affections, en tant que distinguées d'elle, n'enveloppent point l'existence réelle ; que sa division est donc imaginaire ; que le nombre, le temps et la mesure sont des notions mises par l'entendement au service de l'imagination pour lui permettre de se représenter les modes séparément de la Substance dont ils découlent éternellement. Ainsi ce qu'on entend communément par le réel, c'est l'apparent et l'inadéquat, et les affections de la Substance se traduisent dans le monde en imaginations des hommes.

On remarquera, au sujet de ces mots : *n'enveloppent point l'existence réelle*, qu'ils mettent l'infinitisme de Spinoza à l'abri des objections que repoussent ordinairement, quoique bien fondées, les philosophes partisans de l'infini actuel et du continu réel. Si la division est une illusion, tout est dit, il n'y a plus de difficulté. (XXXIX-XL).

Si ce terme : *les affections de la substance*, devait être pris dans son sens naturel, il s'accorderait mal avec le caractère inconditionné de la Substance de Spinoza. Quels rapports internes concevables pourraient appartenir à l'essence de ce qui n'admet en soi ni espace divisé, ni succession, ni nombre, encore bien que toute sa définition se tire de l'étendue et de la pensée, ses attributs? La contradiction éclate, elle est voulue.

Avant Spinoza, Nicolas de Cuss et Giordano Bruno avaient trouvé une manière de lever dans les mots cette difficulté : c'était de dire que, dans l'Absolu, le grand et le petit se rencontrent aux extrémités de leurs limites respectives ; que l'immensité et le point se confondent, et que l'éternité ne diffère pas de l'instant. Sur ce dernier article les exigences de la théologie thomiste étaient amplement satisfaites : Dieu pouvait n'avoir jamais eu qu'une seule intuition, ni fait qu'un acte unique dans le passé, le même qu'actuellement il fait, et qui renferme tout l'avenir dans le présent.

XVI

Le monde dans l'inconditionné. Leibniz. — On n'approfondit pas assez ce sujet, dans la doctrine de Leibniz,

quand on se borne à répéter ses formules courantes, sans faire certains rapprochements auxquels elle ne saurait se soustraire. En effet, si nous considérons le monde et l'harmonie préétablie des monades qui sont les variables de cette fonction universelle, toutes à tout instant déterminées, chacune par toutes et toutes par chacune, suivant un plan invariable, nous assistons par la pensée au développement temporel de cette infinité d'êtres multipliés sans bornes dans le grand et dans le petit, et dont les déterminations constamment concordantes sont chez tous individuellement spontanées. Mais quand, de ce point de vue de l'entendement, sous les conditions du temps et de l'espace, nous passons à l'idée de l'éternité divine, et de la toute-puissance qui, dans cette éternité a créé cette infinité d'actions spontanées, et qui les crée actuellement, puisqu'elle les a *faites être ce qu'elles furent, sont et seront en leurs temps*, nous obtenons la révélation métaphysique d'un nombre infini *conditionné* qui a son établissement, son siège et tout son être dans l'unité et l'immutabilité de Dieu, c'est-à-dire dans l'*Inconditionné.*

Cet inconditionné de Leibniz n'est cependant tel que par rapport au monde. En lui-même, il n'est pas conçu sans relations, car il agit d'après sa nature comme cause finale et raison suffisante : ce sont les attributs de la personnalité. A cet égard, la différence de cette doctrine et du spinosisme est capitale ; mais en ce qui touche la théorie de l'infini, au fond, il n'y a pas de différence (XL).

Dans le domaine de la mathématique abstraite, d'assez nombreux interprètes, soit de la géométrie des indivisibles, soit du calcul intégral, ont formé le con-

cept de la multiplication d'un minimum de quantum par un maximum numérique, appelé l'infini, pour engendrer la quantité finie. Leibniz, au point de vue théologique, a vu dans l'arithmétique binaire « une très belle image de la création, ou origine des choses *de rien*, par la puissance de la suprême unité, ou Dieu. Car les nombres, en calcul binaire, s'expriment et naissent *de l'unité et du rien ;* non par voie d'accumulation d'unités, ce qui ferait de Dieu une matière des créatures, mais par un *influx de perfection*, plus grand ou moindre selon qu'est déterminée la place de l'unité mobile. Cette unité relative n'est que l'ombre de l'unité absolue, dont la puissance domine toutes les places et embrasse l'infini » (*Op. Dutens.*, VI, 202). Les nombres sont là les symboles des monades, unités relatives aussi, toutes subordonnées à la monade suprême, Dieu. Symboliquement, en arithmétique, l'unité inconditionnée, située à l'infini des unités conditionnées, crée par son influx les valeurs respectives de l'unité à tous les rangs du nombre infini écrit dans le système de la numération binaire. Oté le symbole, la monade suprême est la puissance commune des puissances des monades distribuées dans l'ordre infini de la création (XXXI).

XVII

L'Inconditionné en tant qu'inconnaissable. Kant. — « C'est, dit Kant, le principe propre de la raison dans son emploi logique, de trouver, pour toute connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionné par le moyen duquel l'unité de cette connaissance peut se compléter. Toutefois, cette maxime logique ne peut

devenir un principe de la raison pure, à moins d'admettre que toutes les fois qu'une condition est donnée, la série entière des conditions subordonnées les unes aux autres, série qui, par conséquent, est inconditionnée, est pareillement donnée (c'est-à-dire est contenue dans l'objet et dans sa connexion).

« Un tel principe de la raison pure est évidemment synthétique ; car, analytiquement, le conditionné se rapporte bien à une condition, mais non pas à l'inconditionné... La tâche de la dialectique transcendantale est de découvrir la correction ou l'incorrection du principe suivant lequel la série des conditions (dans la synthèse des phénomènes, ou de la série objective en général) s'étend jusqu'à l'inconditionné, et quelles conséquences s'ensuivent par l'usage empirique de l'entendement ; de trouver si, par quelque malentendu, une pure tendance de la raison n'a pas été prise pour un principe transcendantal de la raison pure, postulant, sans suffisante réflexion, un accomplissement absolu de la série des conditions dans les objets eux-mêmes ; et quelle espèce de méprises et d'illusions, en ce cas, a pénétré dans les syllogismes dont les majeures tirées de la raison pure (et qui sont peut-être des pétitions plutôt que des postulats) s'élèvent de l'expérience à ses conditions. » (*Crit. de la R. P.* Introduction de la *Dialectique transcendantale.*)

La recherche dont le but est ainsi proposé occupe la moitié de la *Critique de la raison pure ;* elle conduit Kant à nier la possibilité d'atteindre la connaissance de l'Inconditionné dans ce qu'il appelle les trois Idées de la Raison pure : l'Ame, l'Univers et Dieu, et de définir un objet intelligible qui réponde aux notions pures de Substance, d'Unité, de Simplicité et d'Identité. Il

semblerait d'après cela que l'Inconditionné dût être regardé comme la chimère de la raison plutôt que comme un sujet réel et inconnaissable, mais Kant, en dépit de sa conclusion, maintient la thèse que l'ensemble des conditions implique l'existence de l'Inconditionné : « Le conditionné étant donné, avec lui est aussi donnée, dit-il, la série entière des conditions, et, par conséquent, l'inconditionné lui-même. »

Cette proposition s'offre sous un aspect logique, elle perd cependant toute sa force apparente, si l'on réclame, sur la signification de ces mots : *la série entière des conditions,* une explication à laquelle Kant aurait dû songer.

Cette *série* présente à la pensée, en effet, deux aspects opposés, dont la confusion est inadmissible, selon qu'on la suppose *infinie* ou *finie*. Infinie, elle renferme en elle-même son conditionnant inconditionné, enveloppe éternelle et sans bornes de tout le conditionné, comme nous venons de le voir à propos de la doctrine de Spinoza. Dans cette doctrine, on ne peut pas dire que l'Inconditionné soit inconnaissable. Sa connaissance est l'objet du philosophe. Elle est obtenue en définissant l'univers comme un système de contradictions, mais avouées, systématiques, et cela est fort différent. Finie, au contraire, la série entière des conditions, qu'elle soit ou qu'elle ne soit pas connaissable, — ce qui est une autre question, — se présente en tout cas au penseur comme un ensemble de rapports, liés entre eux dans les divers ordres de notions abordables à l'esprit. Chacune de ces notions serait ainsi élevée à la perfection que sa définition comporte. Dès lors, la question dépend de celle du *principe de relativité* (V). En admettant ce principe, suivant lequel nulle existence n'est conce-

vable autrement que par une définition de relations, on bannit l'Inconditionné de l'existence par la même raison que de la connaissance possible. On ne le tient pas simplement pour l'*inconnaissable, connu comme existant*, mais bien pour le *non-existant, comme ne renfermant pas les conditions que l'entendement exige pour affirmer la possibilité de l'existence.*

La distinction arbitraire de l'Entendement et de la Raison, dans la doctrine kantienne, prétend se motiver sur ce que l'Entendement donne à l'expérience ses règles, qui ne sont applicables que dans la sphère de l'expérience possible, au lieu que la Raison, faculté des principes, dépasserait ces limites. Mais la Raison, avec le don qu'on lui supposerait de créer des idées absolues, ne dépasserait pas seulement l'expérience, mais l'intelligence possible. C'est ce dont Kant ne s'est pas rendu compte, quoiqu'il ait vivement exprimé lui-même le trouble de la raison qui cherche à atteindre autrement que dans les mots le sentiment de l'être sans condition.

L'expérience possible est une idée sujette à équivoque, en son application à la connaissance et à l'existence; car nous croyons ou pouvons croire à l'existence de sujets que nous ne regardons nullement comme du domaine de l'expérience; mais la possibilité ou l'impossibilité de penser ne souffrent point d'équivoque.

La raison en vertu de laquelle il conclut de l'ensemble des conditions empiriques à l'existence de leur commune condition inconditionnée est ce que Kant appelle un jugement *synthétique a priori*, source, dit-il, de plusieurs autres de la même nature. Mais en quoi réside l'obligation d'admettre ces sortes de jugements, ou quelle est la manière de distinguer ceux d'entre

eux qui sont vrais d'avec d'autres auxquels il ne suffit pas pour l'être de n'être pas analytiques et d'être indémontrables, c'est ce qu'on n'apprend nulle part dans la critique de la Raison pure. En fait, il en est de ce jugement comme de tel autre que Kant a fait valoir aussi comme un irrécusable principe de cette raison, de celui de l'universel déterminisme des phénomènes, par exemple. C'est assez que d'autres philosophes le déclarent faux, pour qu'il rentre *ipso facto* dans le rang des opinions pour lesquelles il n'y a pas de privilège. Kant a donné pour sujet principal à sa *Critique* cette question : *Comment un jugement synthétique a priori est-il possible ?* Il semble avoir trop souvent oublié qu'il n'avait pas la réponse à celle-ci : *A quoi peut-on reconnaître qu'un jugement synthétique a priori est indubitable ?*

XVIII

La preuve prétendue de l'Absolu par le Relatif. — L'existence nécessaire de l'Inconditionné a paru à d'autres penseurs, étrangers à la méthode aprioriste, et même sectateurs de la méthode opposée, une vérité purement logique, analytique. Mais cette fois l'erreur est démontrable, justement parce que la proposition prétend l'être. La proposition est que, *le Relatif étant le corrélatif de l'Absolu, l'implique ;* que si le premier de ces deux termes exprime une réalité, il doit en être de même du second. Le sophisme se réfute par une simple distinction sur ce qu'il faut entendre par ce terme : *le Relatif*. S'il s'agit d'un terme universel abstrait, auquel s'oppose l'universel son contradictoire,

l'Absolu — c'est le sens qu'entend un philosophe réaliste, — le concept d'existence est immédiatement écarté par cette observation : que deux termes. universellement posés comme négatifs l'un de l'autre, s'appellent toujours l'un l'autre en corrélation dans l'esprit, sans que la réalité de l'un, si elle est admise, soit la preuve de la réalité de l'autre. C'est ainsi que le concept positif, l'*Être*, est accompagné, pour son service logique, du concept négatif le *non-Être*, et qu'on n'en conclut pas *l'existence du non-Être*, à moins qu'il ne s'agisse des sophismes dialectiques d'un Gorgias ou d'un Hegel.

Mais si, quittant les termes abstraits, on entend par *le relatif* la totalité concrète des choses conditionnées, le relatif en ce sens n'a point de corrélatif, point de contraire dans l'existence, qui soit représentable à l'esprit. Ce terme énonce l'idée du tout de ce qui pourrait recevoir pour l'intelligence une détermination. Avec lui, l'esprit s'arrête à la conception d'un système universel de lois qui constituent et coordonnent le monde ainsi que l'entendement. Et ce système lui-même, c'est dans une intelligence suprême et par son œuvre que l'esprit doit l'envisager comme réalisé, à moins de se rendre l'univers inconcevable comme inconditionné dans son principe.

XIX

L'INCONDITIONNÉ INCONNAISSABLE CONSIDÉRÉ COMME INCONCEVABLE. — L'inconcevabilité est le vrai nom de l'inconditionnalité proposée pour objet à l'esprit : c'est la conclusion que Kant aurait dû tirer de son analyse des

prétendues *antinomies de la Raison pure*, lorsque s'étant persuadé que l'entendement ne fournissait des arguments ni meilleurs ni pires pour démontrer la nécessité logique des bornes à reconnaître au monde dans le temps et dans l'espace, que pour en démontrer l'impossibilité, il pensa que le monde des phénomènes ne pouvait être dit ni infini ni fini, — ce qui serait contradictoire s'il s'agissait d'un monde réel, — et qu'en conséquence la réalité devait appartenir à un monde de noumènes, situé hors du temps et de l'espace. Or, un monde de ce dernier genre est inconcevable, sa définition n'a pour nous aucun sens, ou du moins, en tant que nous proposant un objet concevable, elle est proprement négative. Du mot *noumène*, qui signifie l'*intelligible*, ou le *pensé*, Kant a fait le nom d'un sujet qui ne peut être pensé, qui n'est donc pas intelligible.

Penser, c'est conditionner : par cette simple formule, Hamilton a renversé le système des catégories kantiennes, comme n'étant point fondé sur la *relation* comme principe des catégories. Mais quand il a appliqué à la discussion des antinomies sa *philosophie du conditionné*, ce philosophe, tout en reconnaissant l'option logiquement forcée entre la thèse et l'antithèse ; en ce qui concerne les bornes du monde, les a tenues toutes les deux pour inconcevables. Il n'a pas réfléchi que la thèse du fini était conforme au principe du conditionnement, ou relativité, qu'elle s'appuyait sur le principe de contradiction, tandis que l'antithèse en implique la violation formelle. Hamilton a donc été, comme logicien, et pour des raisons extralogiques, infidèle à la règle de l'entendement, que lui-même il reconnaissait. Il a adhéré à l'existence d'un sujet, défini par des attributs qui, de son propre aveu, le

39

rendent inaccessible à la pensée. En admettant l'Inconditionné il l'a posé inconcevable, et non pas seulement inconnaissable.

Après Hamilton, une intéressante polémique, soulevée, en Angleterre, sur le principe de l'*inconcevable*, entre deux philosophes également attachés, en principe, à la méthode empirique, a découvert un autre point de vue sous lequel l'ensemble des phénomènes peut être réduit à l'inconcevabilité en théorie. Stuart Mill n'admettait pas que nos jugements sur ce qui est ou n'est pas concevable pussent avoir une autre source que nos expériences passées, et, comme cette expérience, qui fonde par l'habitude nos façons de penser touchant le possible et l'impossible, peut un certain jour se démentir, — car comment être assuré du contraire? — le philosophe ne doit rien regarder *a priori* comme inconcevable; il doit se tenir prêt à défaire ses jugements quels qu'ils soient. Cette théorie équivaut manifestement à une déclaration d'inconcevabilité générale, puisque ni l'esprit, d'après sa nature tout empirique et subordonnée, selon l'hypothèse, ni l'expérience, à cause du manque de garanties sur sa stabilité, ne peuvent définir la différence entre le concevable et l'inconcevable. Les deux contraires ne succombent pas ensemble. C'est le dernier qui triomphe! Il n'y a que le fait qui vaille tant qu'il subsiste.

H. Spencer, en cette polémique, admettait à la fois des concevables et des inconcevables bien déterminés, parce que, d'après lui, le jugement en serait porté par une expérience tout autrement étendue que celle de l'individu, ou même de la société humaine, dans le cours de l'histoire; à savoir, l'expérience qui, par l'action de l'*externe* sur l'*interne*, a constitué l'esprit,

durant le cours passé tout entier des générations animales. Cette vertu constructive de la mentalité par les forces naturelles, qui sont les manifestations de la Force en général, a fixé nos notions fondamentales, qui sont ainsi garanties; mais pour être garanties, elles ne deviennent pas plus concevables. Hamilton, pour un motif de théologie scolastique, recevait comme vraies des propositions inconcevables ; H. Spencer, son disciple, accepte, sur la foi de la Nature et de la Science, à ce qu'il croit, des « vérités scientifiques ultimes », qu'il dit aussi être inconcevables, et qui dépendent toutes de l'Inconditionné suprême auquel sont suspendues les évolutions successives sans fin de l'inconcevable Force-Mouvement-Matière, symbole de cet absolu (*First Principles*, p. 557).

On voit que les deux méthodes, l'empiriste et l'aprioriste, conduisent à la même conséquence en une même doctrine de l'Absolu. Ce résultat ne doit causer aucun étonnement, à qui veut y réfléchir. Le noumène = X de Kant, qui soutient avec le monde phénoménal une relation quelconque (sans cela que serait-il pour nous?), mais indéfinissable par définition, et que Kant ne pouvait même pas lui attribuer légitimement, aux termes de sa méthode, ce noumène est la même chose que l'absolument inconnaissable de Spencer; et ce dernier philosophe a raison de dire que son système, considéré à cette sommité, ne se réclame pas plus de la Matière que de l'Esprit, en ce qui concerne l'ultime raison de l'être. Ce système ne se montre décidément matérialiste, en effet, que dans la partie de son exposition où l'auteur établit la théorie de la « formation de l'interne par l'externe ». L'interne est l'esprit, l'externe est la Force-Matière.

XX

Contradiction intrinsèque des théories de l'Inconditionné. — Kant, par une dérogation à son propre et formel principe touchant l'emploi des catégories, à laquelle nous venons de faire allusion, s'est servi de la loi de causalité, qui, d'après lui, n'est applicable qu'aux phénomènes, pour démontrer l'existence des *objets transcendantaux;* il a attribué à ces *objets* rapportés à nous une action efficiente à laquelle nous serions redevables de certaines de nos notions fondamentales. Il ne s'est pas seulement démenti lui-même, en rompant le lien qui rattachait sa logique au relativisme, en transportant l'*action au delà de la relation;* il faut dire, pour aller au fond, qu'il s'est servi d'une relation, la cause, pour instituer un sujet qui ne pouvait se poser inconditionné, comme il le voulait, sans exclure toute définition, toute attribution possibles. La causalité est une notion bilatérale, la cause est conditionnée par l'effet. Veut-on faire abstraction du rapport et réaliser un terme indépendamment de l'autre, on tombe dans cet excès de métaphysique réaliste qui consisterait à donner pour cause de toutes choses la Cause. D'autres diraient l'Intelligence, ou le Désir, ou l'Être, etc., supposés dans l'état inconditionné; mais ces termes généraux sont pris de la connaissance de nos conditions, ou bien ils n'ont aucun sens.

Kant a laissé une grande obscurité, peut-être volontaire, sur la question de l'origine des relations, en un système qui les fait descendre de l'Absolu; mais il est certainement l'auteur de la révolution philosophique

qui a remplacé par de nouveaux essais de ce vieux système les doctrines aprioristes issues du cartésianisme. Il s'est ménagé par là, sans intention, une rencontre, si ce n'est une possible alliance avec des théories évolutionistes qui semblent d'abord se rattacher à des méthodes opposées, mais se rejoignent dans l'Inconditionné, où toutes les différences s'effacent. Les disciples de Kant, dont les doctrines ont visé à définir, ce qu'avait évité le maître, le point de départ de l'évolution et sa marche, n'ont pu que mieux accuser l'inévitable vice logique de la définition d'un inconditionné dont il ne peut être rien dit qui ne soit tiré de la connaissance des conditions qu'il devrait ignorer, et dont on lui demande de donner la raison.

Le Moi absolu de Fichte est, comme nous l'avons indiqué plus haut (IX), le moi individuel qu'on généralise, et dans lequel on fait abstraction de la condition *sine qua non* sous laquelle la conscience nous en est donnée, afin de le rendre inconditionné, de partir ensuite de cet inconditionné pour lui restituer ce qu'on en a ôté de réel, et le rétablir dans toutes les conditions possibles enseignées par l'observation psychologique et par l'expérience.

L'*identité* de Schelling dénote naïvement, par ce seul nom, l'intention de confondre dans l'idée d'une unité abstraite, tous les corrélatifs et tous les contraires dont on sait que se compose le monde. De cette unité se déduit la multiplicité concrète (qu'on y a renfermée) sous la forme d'une évolution commune des choses qui se présentent sous l'aspect objectif, et de celles qui se présentent sous l'aspect subjectif.

Hegel a pour lui la supériorité logique, en ce qu'il ramène les contraires dont il s'agit de déduire le déve-

loppement à la plus haute et à la plus abstraite des contrariétés. Sa conception, à cet égard, semble atteindre la force spéculative des anciens. En identifiant, dans le *devenir*, l'*Être* et le *non-Être*, et tous deux dans l'*Idée*, et l'Idée absolue avec l'*Un*, le *Noûs* et le *Logos*, avec le pur Esprit, agent universel de la théologie scolastique, avec la Substance de Spinoza, amenée à l'unité des attributs, enfin avec l'Esprit humain, et en conduisant l'évolution de l'Idée depuis son état indéterminé jusqu'à la manifestation de Dieu dans l'homme, Hegel aurait déployé son génie dialectique pour une œuvre plus imposante si, pour faire entrer de force l'écoulement phénoménal universel dans le moule de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, il avait disposé de quelque autre chose que de mots et d'équivoques. Il est vrai que la méthode réaliste porte essentiellement sur les mots, c'est son caractère propre, mais il ne faut pas qu'elle diminue leur puissance, celle des grandes abstractions, par l'arbitraire des significations et des rapports qu'on en peut tirer. En somme, Hégel a adapté une méthode sophistique à une doctrine qui, dans ce qu'elle enseigne clairement, a trouvé de meilleurs modes d'expression en d'autres temps.

Le mode de rattachement du monde à une abstraction pure, sous différents noms employés pour définir ce qui devrait logiquement rester indéterminé, est l'émanatisme. Le terme d'*émanation* n'a pas été appliqué aux systèmes du XIXe siècle qui portent le caractère formel de l'alexandrinisme, c'est-à-dire qui font descendre par degrés l'univers d'un principe ignorant de ses produits. C'est apparemment parce que ces systèmes ont laissé aux anciens leurs hypostases, et la divinisation des principes émanants, mais alors il ne

fallait pas appeler *panthéistes* leurs auteurs, car ils sont athées.

Une autre raison qui a dû éloigner d'eux le caractère de l'émanation, c'est le manque de sentiment et d'images dans les procédés, exclusivement intellectualistes, imaginés par leurs auteurs pour le conditionnement progressif de l'Inconditionné ; et c'est l'absence de toute idée de vénération pour le principe, et de chute pour le produit. Les philosophes de cette école ne voient ni, sous l'aspect logique de la création, l'abîme entre l'Inconditionné, qui est un mot, et la vie, qui est action et amour ; ni, sous l'aspect moral, l'écart de la nature par rapport à l'idée du bien. Sur le premier point, le reculement de l'origine à l'infini du temps est pour eux la source d'une illusion qui semble diminuer l'insolubilité du problème tel qu'ils le voient : il a pour effet de supprimer la pensée de l'Inconditionné lui-même comme existant à aucun moment, puisque, à tout moment, tout est conditionné ; une absurdité les sauve d'une autre. Sur le second point, la doctrine du progrès universel, tout arbitraire qu'elle est, sans l'ombre d'une preuve, ressemble à une solution, parce qu'elle prête à l'Inconditionné, qui, en lui-même est le non-être, une manière de devenir et d'être. Et c'est ce devenir qui est, qui est le bien. L'optimisme est un caractère commun à toutes les branches de ce réalisme moderne. Là où la négation du progrès et le jugement pessimiste de la condition du monde s'y sont à la fin substitués, là seulement le système de l'émanation s'est trouvé reconnaissable, et a ramené les idées de chute de l'Absolu, et de retour du monde à son principe (doctrine de Schopenhauer).

XXI

Le dilemme de l'Inconditionné. — D'après le sens que nous avons donné au mot *dilemme* pour appliquer la méthode de disjonction aux thèses philosophiques, le sujet du dilemme qui ressort de l'analyse logique du rapport du Conditionné à l'Inconditionné est l'opposition établie entre le principe de relativité, et l'explication du monde par sa déduction d'un principe inconditionné qui serait à définir, si le terme de définition était logiquement applicable à l'Inconditionné.

La philosophie de l'Inconditionné, si nous réunissons sous ce nom les doctrines, d'ailleurs diverses, qui n'admettent pas le principe de relativité, fait valoir les raisons suivantes :

La série des phénomènes, conditionnés les uns par les autres, dont se compose le monde, doit se terminer à quelque chose qui n'implique de relation à rien. Sans cela, le relatif n'ayant jamais rapport qu'au relatif, tous les rapports porteraient sur le rien en dernière analyse.

La thèse de la *nature nécessaire*, — c'est le nom qui est souvent donné à *la chose qui existe en soi et qui est conçue par soi, c'est-à-dire dont le concept n'exige le concept d'aucune autre choses pour se former* — a été défendue par cette raison : que, s'il n'existait pas une cause nécessaire du monde, le monde serait né de rien. L'argument est le même au fond, envisagé seulement du point de vue de la causalité, que celui qu'on tire de la nécessité de terminer à un non-relatif la série des relatifs ; et le même encore, en ne s'arrêtant pas au

paralogisme de la démonstration (XVIII), que celui qui s'appuie sur le rapport logique concluant du relatif à l'absolu quant à l'existence.

Il y a quelques équivoques à lever avant d'arrêter le point précis d'un dilemme. La thèse du Conditionné n'admet nullement que la série des conditions ne se termine pas, qu'elle porte sur le vide ; c'est plutôt la thèse opposée qui encourrait ce reproche, soit parce qu'on la voit arriver, dans ses profondeurs, à ne pouvoir distinguer l'Inconditionné, son principe, d'avec le néant des qualités et le non-être, soit quand le procès à l'infini des phénomènes lui interdit logiquement la considération du monde comme terminé. La thèse du Conditionné, au contraire, applique le principe de relativité à la définition du monde, en le regardant comme constitué dans ses relations internes par les mêmes lois générales qui régissent l'exercice de l'esprit. C'est un cercle de propriétés qui se ferme et dont les rapports internes apparaîtraient en une unité synthétique pour une intelligence capable de les embrasser.

La thèse du Conditionné, loin d'éloigner la notion d'une cause du monde, la réclame comme l'une des deux grandes relations constitutives de la pensée de l'existence, réunies en un sujet unique : c'est la *cause efficiente ;* l'autre notion est celle de *cause finale,* parce que l'existence se conçoit toujours et se présente partout en éléments synthétisés et coordonnés pour des fins.

La cause peut, sans que sa définition viole le principe de relativité, être représentée de deux manières ou comme immanente au monde, ou comme un sujet extérieur et supérieur, un Créateur. Dans ce dernier cas, la raison d'être du Créateur lui-même à l'égard

de la relation de causalité qui, dans l'ordre des choses de l'expérience, implique pour toute existence donnée une existence antécédente, cette raison d'être soulève une question logique qui sera posée, sous les différents aspects qu'elle comporte, dans les dilemmes suivants. Nous pouvons l'ajourner et formuler notre premier dilemme en nous bornant à la comparaison des deux thèses les plus abstraites sur le conditionnement ou l'inconditionnement du principe du monde.

En effet, si l'on nous objecte que la raison des conditions ne peut être qu'inconditionnée, nous répondrons que cette proposition est une pétition de principe ; car la raison des phénomènes se conçoit comme possible sous la forme d'une relation universelle interne, constitutive de toutes leurs lois et procédant d'une cause unique. Si, après cela, l'origine de ce principe suprême du conditionnement se trouve être elle-même un problème insoluble, c'est un fait qui ne nous empêche point de reconnaître la donnée première, ainsi comprise, comme la plus haute possible où puisse atteindre notre esprit objectif. Le fait admis pose seulement une autre question : *le problème doit-il ou ne doit-il pas être insoluble ?* Il serait nécessairement et légitimement insoluble, si c'était la logique, en d'autres termes, la constitution de l'intelligence qui rendît impossible la connaissance de la condition des conditions, au delà de celle qui est logiquement définie de manière à les embrasser toutes ?

On a pu croire que le renoncement à rendre raison de la raison première était un parti pris équivalent à la négation de la notion de cause comme applicable à l'origine des choses ; mais l'argument qu'on a longtemps opposé, en ces termes, aux adversaires de la création

est un paralogisme : *Si*, disait-on, *le monde n'avait pas une cause, il viendrait de rien, ce qui est contradictoire*. L'objection est vaine ; celui qui nie la cause du monde n'entend pas dire que le monde a une cause, à savoir le néant, il entend que le monde est sans cause. Nier une application du principe de causalité ne serait point une contradiction. Mais la thèse du Conditionné n'a rien à débattre avec la question ainsi posée : ni la doctrine de l'éternité du monde, ou de l'éternité de l'auteur du monde, ne la concerne, ni celle d'un commencement absolu par l'acte de l'être premier *cause de soi*, lequel ne pourrait se définir que comme *existant avant d'exister*. On admet une cause du monde, par laquelle son unité et ses lois sont extérieurement constituées. Lorsque ensuite on se pose la question de l'application de la catégorie de causalité à la cause première elle-même, comme réclamant une origine et une cause, on se conforme au principe de relativité en constatant la nécessité logique de mettre un terme à la rétrogradation du conditionnement. La recherche, sans cela, n'échappe pas seulement à l'*expérience possible*, comme les plus communes questions de la métaphysique ; elle sort des limites de l'*intelligence possible*.

Le dilemme dégagé de ces difficultés et de ces équivoques se présente comme une décision logique à prendre entre la thèse du Conditionné, telle qu'elle vient d'être expliquée, et celle qui réclame du philosophe la conception de la *chose en soi, conçue par soi indépendamment de la conception de toute autre chose*. Les deux thèses sont contradictoires : la première exige, en effet, que toute chose soit conçue moyennant sa relation à d'autres, en une fonction de phénomènes liés par les lois de la connaissance *en nous ;* la

seconde veut que l'essence du sujet soit cherchée *en soi*, dans la plus grande abstraction possible des qualités et relations des phénomènes, jusqu'à ce qu'elle se trouve enfin exprimée par des termes généraux qu'on réalise et qui représentent à la fin l'Inconditionné par une négation. Quelle qu'en soit au moins la définition, la réalité suprême prend par cette méthode une forme négative de la représentation possible.

L'alternative revient donc, en ses termes purement logiques, à rejeter le principe de relativité, ou à le reconnaître seul apte, en s'appliquant aux différents ordres de relations déterminés par les catégories de la raison, à conduire le philosophe à la définition du *sujet* ultime accessible comme *objet* de la connaissance. Mais des analyses particulières, qui donneront lieu à des dilemmes plus spécifiés, sont maintenant requises pour l'étude approfondie de la question sous ses différents aspects. Il faut examiner si les séries de phénomènes, en chaque espèce de leurs lois, doivent se terminer à des sujets conditionnés, définissables pour l'entendement, ou ne se peuvent arrêter et vont à l'infini, se perdent dans l'absolu. L'analyse des nouveaux dilemmes, et la critique historique des solutions des problèmes de la métaphysique, qui toujours en dépendent, feront ressortir la complexité et les liens mutuels de ces problèmes. Les motifs d'option, tout logiques d'abord en apparence, et séparés, s'uniront quoique sans sortir encore de l'ordre intellectuel, pour se rapporter tous à une question unique essentiellement morale.

CHAPITRE II

LA SUBSTANCE. — LES LOIS DES PHÉNOMÈNES

XXII

La plus ancienne idée de la substance divine. Anaximandre. — Le premier des principes de la Théogonie d'Hésiode, les uns symboliques, les autres matériels, est le *Chaos*, dont le nom a été appliqué communément à la matière confuse qui aurait préexisté à la formation distincte des êtres. Les philosophes ioniens visèrent à définir cette *matière des corps*. Plusieurs d'entre eux regardèrent les qualités sensibles comme des modifications d'une seule. Le sujet commun était cette qualité *réalisée*. L'imagination transformiste donnait l'explication des changements d'apparence des choses qui sortent toutes de ce fond commun de l'existence, et qui toutes y rentrent : l'Eau de Thalès, l'Air d'Anaximène ou de Diogène d'Apollonie. Ce dernier classait formellement les phénomènes mentals parmi les modes de ce principe de vie. Parménide d'Elée (VII) imita ces Ioniens, quand il condescendit à composer un système des apparences dans la supposition où le non-Être interviendrait dans l'Être, mais il admit, au lieu de l'unité, la dualité des éléments : la Terre et le Feu, en correspondance

avec deux propriétés symboliques *réalisées*, le Sombre et le Lumineux, l'un, principe de passivité, l'autre d'activité. Empédocle porta les éléments à quatre, qui sont ceux auxquels les physiciens devaient borner si longtemps la grossière analyse du sujet matériel, et il plaça la cause des phénomènes dans leur union ou leur séparation, sous l'action de deux forces motrices opposées, que sa doctrine réalisait aussi. Un concept mécanique peut ainsi se substituer au transformisme, quand la substance comporte une pluralité d'éléments. L'ionien Anaxagore dût recourir à cette méthode, dès qu'il éleva leur multiplicité à l'infini : il composa les corps d'une multitude de particules à qualités diverses, et toutes invariables, dont l'Intelligence (Noûs) avait la charge de déterminer les mouvements, et de grouper celles qui sont homogènes afin de constituer des corps à propriétés constantes (X).

L'ionien Anaximandre, de qui Anaxagore emprunta, mais en l'altérant profondément, l'idée de l'infinité des éléments, est un penseur de génie de la haute antiquité philosophique qui conçut la Substance dans le sens en soi le plus abstrait, et, en son application au monde, le plus universel, telle à peu près qu'un savant acquis au *monisme* l'accepte de notre temps. Cette conception était par sa forte simplicité au-dessus de l'espèce de réalisme de ceux des ioniens qui subjectivaient telles ou telles qualités sensibles, ou une seule, comme Héraclite. Elle différait profondément d'un substantialisme de forme symbolique, celui de la cosmogonie orphique, par exemple, qui assimilait le Chaos et l'Ether, fils du Temps, l'un à l'Œuf où tout est contenu, l'autre à la puissance fécondante, et, de leur union, faisait naître *Phanès* Intelligence et Lumière, source des *phénomènes*. Ce

n'était pas non plus le réalisme dualiste des pythagoriciens, contemporain de l'orphisme, opposant la Monade et la vertu déterminative du Nombre, à l'Infini, principe d'indétermination. C'était l'idée une et simple d'un sujet d'éléments qualitatifs indéfiniment multipliés, l'*Infini*, auquel se joindrait une puissance active, inséparable, pour en diriger les compositions et décompositions. « Anaximandre, le premier, nomma pour principe *le sujet* » (πρῶτος αὐτος ἀργὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκειμενον).

C'est l'*hypokiménon*, c'est le sujet lui-même, qui est l'*Arché :* la formule pouvait ainsi se traduire comme un extraordinaire amendement métaphysique apporté à l'idée physique de l'Eau de Thalès, maître d'Anaximandre. Ce n'est plus un sujet matériel, en effet, celui auquel le philosophe attribue toute essence, toute puissance et toute action, envisageant d'un côté, les corps, leurs qualités sensibles, en nombre inépuisable, dont la séparation ou la réunion donnent lieu aux productions et aux changements ; de l'autre, l'*Infini* lui-même, sujet unique et divin moteur, qui conduit et gouverne, en disposant de ses propres matériaux, les évolutions innombrables des mondes construits et détruits dans la suite des temps. Car ils sortent de lui tous, et tous rentrent en lui. De même qu'ils naissent ils périssent, chacun après que son temps est accompli. Etant séparés, ils sont transitoires, et doivent porter, le moment venu, « la peine de leur injustice ».

L'*Infini* d'Anaximandre était sans doute l'*Illimité*, en un sens vague d'extension potentielle et d'immensité, et non point comme on l'imaginerait d'après un concept des temps postérieurs, le composé d'une infinité actuelle d'éléments, dont l'idée ne serait pas unie facilement à celles d'un agent ordonnateur, et de l'unité d'un tout qui

est à gouverner. Il faut une relation déterminable entre ce qui sépare ou assemble, et ce qui est ainsi mis en œuvre ; il n'y en aurait aucune de concevable, s'il n'y avait pas de fin aux êtres, pas de terme au nombre des mondes produits par la puissance, quoique illimitée, de cet immanent démiurge. Anaximandre suppose des mondes évolutifs qui se font et se défont, mais non pas donnés en nombre actuellement infini, comme devait le faire plus tard Démocrite, inventeur de la Substance infiniment multiple et privée de fonction démiurgique.

La comparaison de la doctrine d'Anaximandre et de celle de Pythagore, son contemporain, peut-être plus jeune, nous montre, à cette origine de la philosophie, deux directions opposées. L'une est le début des théories de la Substance physique, avec des qualités plus ou moins multipliées et un principe actif inhérent ; dans l'autre, le pouvoir constructeur et directeur est l'unité abstraite, assimilable à l'Inconditionné sous d'autres dénominations, principe du Nombre, d'où toute détermination procède (X). Les Idées et les Formes succédèrent aux Nombres, dans le développement de ce second point de vue. La doctrine éléatique et, après Platon, l'idéalisme tiennent du pythagorisme en leur esprit le plus profond ; c'est à Anaximandre que remontent les théories de l'unité universelle, et avec Démocrite que commencent celles qui divisent la Substance et ramènent la qualité à la quantité dans les phénomènes.

XXIII

L'unité de substance. Héraclite. Straton. Les stoïciens. — Empédocle, en remplaçant la Substance, sous

l'aspect passif, par quatre qualités élémentaires, et l'Infini divin, agent universel, par deux forces motrices, idées réalisées de l'union et de la discorde, ne donnait pas satisfaction à la pensée spéculative d'un développement de substance. Anaxagore, définissant le sujet matériel par l'infinité des homéoméries, et le séparant de l'Intelligence, cause du mouvement, ne remplissait bien, ni d'un côté ni de l'autre, les conditions de l'explication du monde. Les systèmes de ces philosophes ne se trouvèrent pas viables. Il en fut autrement de la doctrine d'Héraclite qui envisagea le monde comme le produit de la Substance vivante unique, et ce monde comme unique lui-même, et destiné à une suite d'évolutions identiques sous l'action du même principe divin.

La théorie de l'écoulement universel est optimiste, malgré les apparences. Cette loi de l'instabilité réalise un ordre providentiel. Tout devient, la vérité n'est que dans le changement : on ne peut rien dire de quelque chose qu'on n'en doive dire aussitôt le contraire ; tout naît de la discorde ; Zeus et Polémos sont un seul Dieu : Æon, père de toutes choses. Mais Zeus est aussi la Paix et le Logos, l'Union, l'Harmonie. Des contraires se forme l'unité de la nature ; de là, la loi divine en ses deux formes : l'*himarménè* et la *dikè*. La Sagesse gouverne, œuvre et substance à la fois du Feu éternellement vivant. Les êtres naissent de ce feu par des oppositions et des transformations, ils retournent à la fin à leur forme initiale, et le monde termine son évolution dans un embrasement qui est l'origine d'une évolution nouvelle.

Le panthéisme stoïcien repose sur la même conception physique, où s'identifient le composé matériel et

le principe dirigeant, ce dernier avec des attributs que le langage des Cléanthe, des Épictète et des Marc-Aurèle feraient prendre pour ceux d'une personne, ce qui pourtant n'est guère possible. La cosmogonie stoïcienne est une histoire de la production et des transformations des éléments au sein du Feu artiste. L'éther lumineux, source des astres, procède de la même matière première; la nature vivante et les âmes sont des combinaisons des quatre éléments sous l'action du *Logos séminal* inhérent à la Substance. Les âmes plus ou moins durables, mais mortelles, sont ramenées par la Raison et le Destin au point d'unité où tout finit et recommence. L'ordre universel est parfait, les séparations et les oppositions des choses successives, d'où procèdent grâce à leur comparaison le bien et le mal, sont la seule cause d'une imperfection apparente.

Le Logos séminal, le nom de divine Providence donné au Destin, l'optimisme imposé par la forte volonté du stoïcien au jugement qu'il doit porter sur l'œuvre du Feu artiste expliquent le succès, auprès de l'esprit hellénique, de cette doctrine rivale de l'épicurisme, à une époque où l'école de Platon semblait finir dans le scepticisme, et où l'école d'Aristote était représentée par Straton de Lampsaque, successeur de Théophraste. C'est cependant une théorie de la Substance, aussi, que la physique de Straton, mais de celles qu'on a qualifiées de matérialistes. Une Nature dénuée de sentiment, où tout *se fait par des poids et des mouvements*, et qu'on désigne comme le principe de la génération et du changement, sans aucune hypothèse atomistique, ne laisse pas d'être une Nature *qui fait tout*. Straton ne lui voyait, prise en son entier, d'antécédent concevable que le hasard (τύχη), ce qui vou-

lait dire évidemment que chaque état des choses est expliqué par ceux qui l'ont précédé, mais que leur ensemble ne s'explique pas. C'était donc un substantialisme très caractérisé et très absolu que le sien. Seulement il s'épargnait la peine de chercher pour la Substance des qualités morales et ne l'appelait pas divine.

XXIV

Spinosisme et stoïcisme. — Le rapprochement s'impose, en dépit des vingt siècles qui séparent ces doctrines, parce que l'idée principale, des deux côtés, domine les différences métaphysiques relatives aux attributs de la substance et à la nature de son développement. L'admirable simplification de l'analyse philosophique, due à la méthode de Descartes, c'est-à-dire à l'introduction de l'esprit scientifique dans la philosophie, avait préparé pour un penseur tel que Spinoza un terrain déblayé du fatras scolastique des espèces et des formes, au milieu duquel les philosophes de la Renaissance avaient cherché vainement leur route. Deux idées claires, les deux aspects de l'existence, la Pensée, l'Étendue, quelque opinion qu'on dût avoir de leur corrélation, représentaient indubitablement deux classes de phénomènes et distinctes et très certaines. C'étaient, aux yeux de Descartes et de la plupart de ses disciples, *des substances*, et leurs noms désignaient les attributs caractéristiques sous lesquels se rangent deux séries de modes. Quelques-uns, rares encore à cette époque, pensèrent que la substance étendue était le fond réel des choses, dont les phénomènes mentals n'étaient qu'un genre de modi-

fications. Quelques autres inclinaient à opérer la réduction en sens inverse. Le rapport des substances entre elles et à Dieu suscitait de grandes difficultés. Spinoza pensa qu'il n'y avait qu'*une substance*, qu'elle réunissait les deux attributs, avec une infinité d'autres qui nous sont inconnus, et qu'elle était Dieu.

Cette doctrine cosmo-théologique est à la méthode cartésienne ce que le panthéisme stoïcien est à la physique qualitative et transformiste de l'antiquité. Le Feu vivant, éternel, qui régit les transformations des éléments et pourvoit à la composition matérielle des âmes, est remplacé par la substance divine dont les modes se développent en deux suites parallèles où tout ce qui s'offre comme individuel n'est que propriétés du grand Tout. La parfaite unité substantielle n'est pas mieux établie par la liaison indéfectible des phénomènes produits dans un corps universel sensible, qu'elle l'est au sein d'un Infini dont le nombre, le temps et l'espace sont des modes d'apparaître. Elle a seulement une forme moins abstraite. Spinoza réduisant la réalité de l'individuel à des images, faisant plonger dans l'Absolu et dans l'Infini, en un sens peu familier aux anciens, son substantialisme plus mathématique que physique, fait disparaître la nécessité d'une évolution entre deux limites du temps. Le *développement indéfini* de l'*Infini actuel* est la vie éternelle de la Substance : contradiction entre les affections de la réalité immuable, selon qu'elle lui sont rapportées, ou qu'elles sont les représentations illusoires des êtres passagers qu'elles constituent. La différence du panthéisme antique et de celui de Spinoza, considéré sous cet aspect, est grande. Les deux doctrines n'en concourent pas moins dans l'idée de l'unité, et cet accord suffit, à cause d'un commun caractère moral de

grande élévation, pour expliquer des rapports qu'on a souvent remarqués, dans les parties de sentiment, entre le plus considérable des systèmes substantialistes qui précédèrent l'ère chrétienne, et la plus achevée, la plus sérieuse des constructions spéculatives de l'âge moderne, dont les auteurs ont conservé les thèses capitales de la théologie scolastique en supprimant la personnalité divine. L'enseignement moral de ces doctrines, mais qui ne s'en tire que rarement, parce que l'esprit y prend plus de part que le cœur, est le mépris de l'existence phénoménale, inadéquate et caduque. Le sage doit s'en détourner pour se vouer à la contemplation et à l'amour de l'éternelle Substance. Les stoïciens y vinrent à la fin, après avoir cherché vainement la vie *conforme à la Nature*.

XXV

La multiplicité de la Substance. Origine de l'atomisme. — Après Anaximandre, la conception du réalisme substantialiste peut être partagée entre les deux penseurs, Héraclite et Démocrite (Démocrite dont on accompagne ordinairement le nom de celui de Leucippe), auteurs de deux conceptions opposées qui n'ont cessé, depuis ce temps, d'avoir des adhérents, chacune au moins en son point fondamental. La première posant l'unité de substance, envisage une multiplicité, soit infinie, soit définie, de qualités dont l'union ou la séparation, ou encore la condensation ou la raréfaction, ou enfin l'hypothèse des transformations expliquent les phénomènes. Quand ce fut la Substance elle-même que l'on crut multiple, on pensa que les qualités devaient être les produits des

combinaisons des substances; et de même qu'on avait admis l'infinité des qualités on admit l'infinité des substances. Ce fut l'atomisme.

Quoique produit plus d'un siècle après la doctrine des nombres de Pythagore, l'atomisme en est une application générale. L'inventeur dut se demander comment on pourrait donner du corps à de simples concepts tels que les nombres, pour en tirer quelque chose de plus que des rapports de l'ordre abstrait, ou des analogies. Il imagina de conférer la réalité en soi à des monades étendues et pleines, mais de grandeur imperceptible, douées de figure, et capables 1° d'impulsions mutuelles dans un espace vide, 2° de groupements variables. Ces sujets réels, objets de jugement pour nous, non de sensation, à les considérer isolément, sont les essences indivisibles (ἄτομοι οὐσίαι), ou les idées (ἰδέαι), dans le langage de Démocrite. Ce terme, *idée*, désigne un sujet *vrai* donné pour soi, non point une idée sensible, et c'est l'entendement qui en démontre l'existence. Au contraire les qualités sensibles sont vraies en tant que jugements variables produits par les changements qui ont lieu dans le sujet sentant, et non pas autrement; leurs variations selon les dispositions où ce dernier se trouve en sont la preuve. Mais ces changements, ces sensations, c'est de l'action des atomes qu'ils viennent. L'action est essentiellement mécanique. La qualité provient de la quantité par la vertu des combinaisons. Les atomes, en nombre infini, en une infinité de figures, forment par leurs assemblages tous les corps, et des mondes innombrables qui naissent et périssent en leurs temps. La théorie d'Anaximandre reparaît ainsi sous la forme du mécanisme.

La nature de l'atome et la puissance du mouvement

sont choses liées. La doctrine atomistique s'oppose rationnellement à l'éléatisme. Parménide avait dit que l'Être seul était, que l'introduction du non-Être marquait le caractère illusoire du phénomène ; l'atomisme eut pour principe que *le non-être est;* le vide est le corrélatif du plein; sans les interstices dans l'intérieur des corps, les corps seraient indivisibles, de même que, sans des vides entre eux, ils seraient immobiles, aucun jeu n'étant laissé pour des déplacements. L'argumentation avait de la force pour qui l'appliquait au sujet matériel en soi. La représentation des *pleins de matière* et des intervalles inoccupés n'a pu être attaquée sérieusement que le jour où l'étendue, sujet en soi, tant vide que pleine, a été elle-même infirmée ; et encore alors la doctrine du vide a pu se maintenir au point de vue objectif et s'imposer comme représentation. L'atomisme conserve sa légitimité et son importance pour les sciences physiques, qui n'ont pas affaire à la réalité subjective dans leurs théories, mais aux phénomènes et aux lois qui les régissent.

Après la question de l'étendue, venait pour l'atomisme la question du mouvement. C'est par une erreur qui fait tort à Démocrite, qu'on lui attribue quelquefois l'opinion de l'existence de la pesanteur comme propriété de l'atome en soi, et cause du mouvement. Il aurait donc reconnu à l'atome une qualité essentielle, contrairement à l'esprit de son système! Ce philosophe a dû regarder les mouvements comme toujours causés par des propulsions, et les forces comme proportionnelles aux masses, les masses aux grandeurs des atomes homogènes, ou à celles des corps formés de leurs agglomérations. Tout mouvement était ainsi conçu comme l'effet d'un choc, et les pressions comme des impulsions

empêchées d'avoir leurs effets. Comment ensuite il se fait que le grand nombre des actions communes, d'origine inconnue, détermine des mouvements perpendiculaires au plan de l'horizon, et des poids proportionnels aux masses (lesquelles ne sont même appréciables que par ce poids), c'est une question à laquelle la physique mécanique cherche encore une réponse. Démocrite a pu imaginer qu'à l'origine de notre monde, la résultante des forces motrices, masses en mouvement, s'était trouvée dirigée dans le sens de la perpendiculaire à la surface de cette grande agglomération (un cylindre aplati supporté par l'atmosphère). En supposant la pesanteur une force universelle, invariable, il aurait eu à rendre compte de la direction unique de cette force dans l'espace infini des mondes où toutes les directions sont également ouvertes au mouvement des atomes. Cette vue arbitraire, injustifiable, fut substituée par Épicure à la théorie de Démocrite, suivant des textes anciens très valables, mal contredits par d'autres dont l'interprétation est sujette à discussion.

XXVI

La doctrine de Démocrite a l'égard des phénomènes mentals. — La doctrine mécanique de la substance tire de son caractère absolu beaucoup d'intérêt pour la classification des problèmes de la métaphysique et de leurs solutions. En effet, toute idée de l'origine du monde et de sa cause disparaît, du point de vue de Démocrite qui, le premier, admit l'éternité et l'extension sans bornes, non plus d'un vague chaos comme c'était l'usage, mais du mouvement et de ses effets,

tels que les offre l'expérience. De là le procès à l'infini des phénomènes dans le temps et dans l'espace. Le tourbillon et la nécessité (δίνη καὶ ἀνάγκη) sont, l'un, l'agent universel, et l'autre la loi. Le tourbillon se forme des rassemblements et des transports des atomes, selon qu'ils résultent de la prédominance des masses dans les directions où les lance le choc. La nécessité est l'enchaînement des états successifs. Il faut la distinguer du hasard épicurien, car elle en est proprement le contraire. Mais, dans son ensemble, elle est sans origine : *Pour ce qui est toujours, il n'y a pas de principe à demander*, disait Démocrite.

Cette conception mécanique de la nécessité, loi unique, ne semble pas moins incompatible que l'idée du hasard, négation de toute loi, avec l'existence d'un ordre mental dont elle ne renferme rien d'analogue. L'atomisme pose au philosophe ce problème renversé : Étant donné que le système atomistique est un produit de la pensée, comment expliquer que la pensée soit elle-même un produit des atomes ? L'identification de la matière et d'un agent capable de s'en représenter les œuvres étant impossible pour un substantialisme multiple et du genre mécanique, Démocrite imagina que les mouvements d'une certaine classe d'atomes, les *atomes psychiques*, abondamment répandus dans les corps, dans les organes des animaux, et partout dans le monde, constituaient des représentations mentales, des pensées, le *matériel* de l'intelligence, tout ce qu'on appelle des âmes. C'était donc encore une identité qu'il établissait ainsi, mais entre le sujet mécanique, composé variable, et telles ou telles représentations ; entre les fonctions du mouvement, comme nous dirions aujourd'hui, et les fonctions sensibles et intellectuelles.

Des sortes d'idées, ou images (εἴδολα), émanées des objets et portant leur ressemblance, introduiraient les conditions de la perception dans les organes, dans celui de la vue, par exemple. D'autres pourraient se percevoir dans l'espace, et parmi eux des êtres divins, composés d'une matière semblable, et aptes à devenir, en certaines rencontres, perceptibles à nos sens. Au fond, et partout, rien que de tangible, des atomes, leurs composés et leurs mouvements. Il manquait seulement le moyen de constituer l'unité du sujet en tant que réunissant des représentations variées dans le temps.

Si Démocrite avait conçu l'atome-idée, non plus grandeur et figure, mais appétition et perception, son atomisme se fût aisément tourné en une monadologie. Leibniz a fait lui-même le rapprochement, et il ne pouvait n'y pas songer, quand ses réflexions sur les défauts de la double substance universelle des cartésiens le conduisirent à essayer d'un système de substances individuelles. Le subjectivisme matérialiste était trop puissant chez les anciens pour que l'hypothèse d'un monadisme idéaliste pût venir à la pensée, même des plus détachés de l' « illusion des phénomènes ». Mais il se produisit un changement singulier dans la manière de voir de Démocrite et de ses disciples sur le sujet extérieur et le phénomène. Démocrite paraissait d'abord établir plus qu'aucun philosophe, la réalité de ce sujet, mais, en le définissant par l'atome et le vide, éternels, immuables, et *inobservables*, il mettait en saillie par contraste le *phénomène*, seul observable ; en sorte que la réalité vraie risquait de passer du côté de cette apparence, qui est la chose sensible. Ce n'est pas ce qu'il voulait. Les disciples recueillirent de lui

des apophtegmes, qui ont été conservés, sur la triste condition des choses qui ne nous permet d'atteindre que des apparences variables et toujours incertaines, telle qu'en donnent les sensations, et les jugements dépendant des sensations. Ils en conclurent, eux, qu'en dépit de l'atomisme, qui pouvait être vrai ou non, le phénomène est ce qu'il y a de certain, et que, après tout, la connaissance est relative à l'homme et à son impression du moment. Ce fut le berceau du scepticisme.

En séparant la question du critérium d'avec l'hypothèse de la substance, le scepticisme commençant n'approchait pas encore de l'idée de constituer le sujet humain avec sa conscience en regard des phénomènes dont le libre jugement lui appartient. Le déterminisme absolu de Démocrite enveloppait les phénomènes mentals comme les atomes ; et la pesanteur modifiée par le hasard, qu'Epicure substitua aux tourbillons de Démocrite, ne changea rien à la notion du sujet réel des phénomènes.

XXVII

La substance indéterminée et ses hypostases chez Platon. — Le sens attribué jusqu'ici à la substance est inapplicable à Platon, à Aristote, au néoplatonisme et à la scolastique, car l'idée abstraite du sujet des phénomènes sensibles, et celle de la masse indistincte des éléments, ont pu être employées dans ces écoles, mais on n'entendait plus alors que ce sujet ou cette masse eussent en soi le principe de leurs changements. Platon, dans le *Timée*, après avoir remarqué l'inconsistance

des éléments et l'impossibilité de fixer et de définir les qualités sensibles de façon à pouvoir constituer des sujets réels, admet l'existence d'un réceptacle commun des formes, d'où elles sortent, où elles rentrent ; mais cet être indéfinissable, qui, d'après l'interprétation donnée par Aristote à la pensée peu précise de Platon, n'aurait pas différé pour ce dernier de l'espace, théâtre des apparences, était moins un sujet que le concept du lieu où les idées et les nombres sont rendus participables aux âmes. Les âmes, l'Ame du monde d'abord, œuvre première du Démiurge, sont composées, à l'imitation des Idées, avec des matériaux symboliques, d'après la méthode pythagoricienne. Les éléments eux-mêmes sont définis par la figure abstraite et par les nombres, non plus par rapport à la sensation. Les Idées, modèles éternels des choses, placées hors du temps, comme le Bien leur père, possèdent l'invariable réalité ; le temps est une fonction attachée aux révolutions astrales par le Démiurge. Les Idées, fond réel de l'être, ont l'acception universelle, qui devait leur rester en philosophie, de tout phénomène de nature mentale ; mais, envisagées comme des sujets en soi et hors du temps, elles ne se présentent point à titre de modes de penser donnés en des consciences personnelles.

Des raisons théologiques se sont opposées à la franche reconnaissance, de la part des docteurs chrétiens, et des critiques restés sous leur influence, d'une doctrine qui pût être prise pour l'origine du dogme de la trinité ; mais le fait est que la théorie des hypostases, qui se formula à Alexandrie, peut déjà se démêler chez Platon en distinguant les thèses hiérarchisées dont se compose sa conception du principe et de l'établissement du monde : la première est le Bien, *supérieur à*

l'essence (XI), indéfinissable. L'air de mystère donné aux allusions à cet absolu divin a peut-être pour but d'écarter toute comparaison avec des dieux connus. La seconde hypostase est formée de l'ensemble des Idées, dont le rapport au principe générateur n'est pas expliqué. La troisième est le Démiurge, dieu de forme personnelle qui accomplit, en prenant modèle sur les Idées, l'œuvre de création des dieux subordonnéset de l'Ame du monde. Peut-être faut-il regarder cette âme comme une quatrième hypostase, parce que les âmes individuelles, unies à des corps, en sont tirées pour être réparties entre les astres qu'elles doivent avoir pour demeures : opération des dieux secondaires, accomplie à l'aide de la méthode symbolique qui a servi pour la création de l'ordre général et dont l'usage leur est transmis par le Démiurge.

Cette cosmogonie diffère du tout au tout du développement d'une substance dont les phénomènes sortiraient, comme ses propriétés, par des opérations conformes à sa nature. L'Inconditionné, non la Substance, est le principe de Platon ; quand les conditions apparaissent, c'est de l'action d'un être conscient que Platon en fait dépendre l'établissement. Il serait bon que les historiens de la philosophie et les traducteurs évitassent l'emploi du mot *substance* pour désigner l'essence éternelle (ἀΐδιον οὐσίαν) de Platon, celle dont il exclut formellement les conditions temporelles de l'existence. La confusion des mots favorise celle des idées, or les doctrines ne peuvent guère différer entre elles plus profondément qu'en plaçant le monde hors de Dieu ou en regardant le monde comme Dieu à l'état développé. La question de la Substance est fort différente de celle de l'Inconditionné, elle peut y intervenir selon la ma-

nière dont est compris le rapport du monde à son principe, mais quand la réalité s'établit constamment dans l'ordre de la descente, des Idées aux âmes, comme chez Platon, et que la démiurgie est une œuvre symbolique (dont les matériaux n'ont point par eux-mêmes de qualités définies), l'idée ancienne de la Substance se perd. Elle est remplacée par le concept de l'indétermination et de la virtualité, ou puissance, logiquement antérieure à l'actualité des choses ; c'est-à-dire qu'elle se réduit à son sens catégorique abstrait, à une forme de l'entendement. Telle est au fond, malgré ce qui se dit ordinairement de la matière préexistante que supposerait une création démiurgique, l'idée platonicienne de la substance, ou de la matière ; et l'idée aristotélicienne qui lui correspond n'en est pas très différente, quoiqu'il n'y ait point une descente, cette fois, mais une ascension.

XXVIII

La substance dans l'aristotélisme. — La notion de substance, dont nous suivons les applications depuis l'origine de la philosophie, n'est pas représentée chez Aristote par le terme d'οὐσία, que la plupart des traducteurs ont la fâcheuse habitude d'interpréter à l'imitation des latins par *substantia*. Elle répond aux idées de *sujet*, *matière et puissance*, et, dans sa plus grande généralité, au terme ὑποκείμενον, avec un sens indéterminé, tandis que le sens premier de l'οὐσία connote réalité et actualité. De même qu'une matière donnée a *les contraires en puissance*, et passe d'une *forme* à une autre par l'intervention de la *privation*, de même le

sujet abstrait et universel, indéterminé par conséquent, a *toutes les formes en puissance*. Cette théorie, de nature essentiellement logique, fixe la place que la notion de substance garde dans l'aristotélisme. Elle est d'accord avec la polémique d'Aristote contre les idées platoniciennes, dans laquelle il enseigne qu'il n'y a d'êtres réels que les êtres particuliers, et que les genres n'ont d'existence que dans le sens attributif, ou de qualité (sens secondaire de l'οὐσία). *L'universel n'est pas l'être.*

L'aristotélisme fait grand emploi d'une conception, qui n'est plus celle de la substance mais d'un certain *devenir universel* des phénomènes, la nature, qu'on a pu aisément identifier avec l'*Être universel*. Mais Aristote, dont le langage se plaît à la personnifier, ne lui attribue pourtant ni l'unité, ni la nécessité. C'est une donnée empirique et qui s'impose, dit-il, sans démonstration possible, dans laquelle nous ne reconnaissons ni des lois inflexibles, car il y entre du hasard, ni la dépendance par rapport à une cause efficiente, ni une évolution d'un commencement à une fin déterminée, ni d'ailleurs l'origine du mouvement. Le mouvement est éternel, suspendu à l'éternité d'un moteur immobile, qui agit comme cause finale. En remontant jusqu'au principe suprême nous sortons de la nature, elle n'est que ce qui tend à ce principe, partout et toujours une puissance, et en elle-même rien de plus, puisque tout ce qu'elle réalise successivement d'actuel est chose caduque.

Quand le syncrétisme alexandrin, dans lequel les doctrines de Platon et d'Aristote étaient autant que possible rapprochées, se fixa dans la théorie de l'émanation, l'Ame du monde, troisième hypostase, qui aurait pu aisément, prendre une forme substantialiste,

favorisée, en ce cas, par ce qui s'était conservé des vues stoïciennes sur l'action divine, trouva un obstacle dans l'idée fondamentale de la descente de l'Être. En effet, du côté du principe divin, on visait au plus grand affranchissement possible de tout ce qui peut se définir comme une matière de propriétés : le supérieur n'est pas affecté des modalités qui caractérisent l'inférieur ; et, du côté des produits de l'émanation, on n'admettait pas que rien pût s'élever d'en bas ; tout vient d'en haut et la dégradation de l'Être a pour terme, en style symbolique, les ténèbres ; en style logique, l'indétermination ou le néant. Il ne se trouve point de place, au fond de la nature, pour une puissance active, pour une substance développant spontanément des modes. A vrai dire, et en dépit de la non-participation supposée du principe émanant aux qualités de l'émané, que celui-ci inversement dérive de lui, c'est comme un influx du premier qu'on se représentait ce qu'ils possèdent de vertus. La théologie du christianisme, à plus forte raison, puisqu'elle n'avait point pour cela à se contredire, a fait remonter au Créateur toute activité réelle, toute vraie causalité. Dans certaines hérésies, la substance divine recevait une interprétation cosmique et panthéistique ; en ce cas, la doctrine prenait une signification substantialiste, équivalente à celle qui, procédant en sens contraire, aurait divinisé le monde. Mais d'une manière générale, la scolastique n'a dû donner au sujet universel, en dehors de Dieu, que le sens logique, indéterminé ou négatif, de l'ὑποκείμενον aristotélicien, tandis qu'en Dieu, elle ne plaçait le tout-être réel qu'en l'accompagnant des dogmes de la création et de la liberté.

XXIX

La dualité des substances. Descartes. — Nous venons de voir le concept réaliste de la substance, réduit à la fiction d'une puissance indéterminée que les idées, les formes, ou enfin certaines qualités, investies par d'autres imaginations réalistes des vertus signifiées par leurs noms, font passer à l'acte dans le monde. Cette abstraction n'a cessé d'être employée à la représentation d'un fondement imaginaire des phénomènes depuis le moment où les théories matérialistes, stoïciennes ou épicuriennes, ont été condamnées par l'avènement d'une philosophie religieuse, platonicienne ou chrétienne. Mais alors il n'y avait plus de physique. Les philosophes du moyen âge étaient encore plus incapables que ne l'avaient été les anciens transformistes et les atomistes, à raison de leur éloignement de l'art de l'expérience, d'expliquer par la doctrine de *la Substance* la formation et les propriétés des substances. La physique, en tant qu'étude des lois du mouvement, ne date que de la fin du XVIe siècle, et l'alchimie ne devint que plus tard encore une science de la composition et des états des corps, et des propriétés de leurs éléments. La philosophie de la Renaissance n'avait pas fait un pas sur celle des anciens pour la découverte d'un rapport entre les phénomènes de la matière inorganique et ceux de la sensibilité et de l'intelligence, mais elle était loin de renoncer à les unir. Le réalisme substantialiste ne pouvait donc trouver cette détermination positive et cette application à la nature que les anciens avaient cherchées vainement, et à laquelle la scolastique avait

renoncé pour ne reconnaître qu'à Dieu seul, au fond, le titre de substance réelle

Supposons qu'en cet état des esprits et dans la dispersion des opinions, un philosophe eut proposé simplement et fait admettre comme une convention terminologique, au nom de la méthode des sciences, une classification des phénomènes, une dichotomie : d'une part, les modes propres de la pensée, comprenant *sentir*, *désirer* et *vouloir ;* de l'autre, ceux de la matière de Démocrite : *étendue*, *figure* et *mouvement*, sans admettre aucune cause proprement dite, mais en se tenant aux rapports de fait de leur union et de leur succession : C'est là ce que fit Descartes, au dogmatisme près ; car il ajouta que ces définitions étaient celles de *deux substances*, entièrement différentes, quoique aptes à être unies, et déterminables l'une par l'autre, en leurs modes divers correspondants, sans que l'on comprît comment. Descartes donnait au substantialisme, par cette division d'une parfaite clarté de deux ordres de phénomènes dont les réalités respectives ne sont pas niées, un fondement réel, à la place des anciennes fictions réalistes ; non que l'existence d'un tel support en tant que donné en soi, ici par l'*esprit*, là par l'*étendue*, selon que l'on considère les phénomènes de l'une ou de l'autre espèce, ne restât en question ; mais enfin la dénomination de substance s'appliquait pour la première fois à des conceptions définies du grand sujet de l'expérience, considéré sous le double aspect de son universalité.

Descartes est le fondateur de la physique générale et de la psychologie *apriorique* en leur rapport logique, parce que sa classification est correcte et s'impose scientifiquement, quelque solution qui convienne en dernière analyse à la question métaphysique, qu'il a

paru laisser intacte en laissant la liaison des substances sans explication, ou comme un fait que la raison ne serait pas chargée d'éclaircir. Nous disons qu'*il a paru*, car on s'aperçoit, en y regardant de plus près, que l'existence de l'étendue est subordonnée logiquement à celle de la pensée, selon sa méthode, par laquelle il a établi que la pensée ne saurait s'assurer par aucune démonstration de rien de plus que de ce que donne déjà l'intuition empirique, à savoir la représentation de l'étendue. Or cette représentation fait bien l'existence d'un objet, mais non pas une existence comme celle que la pensée se témoigne d'elle-même à elle-même. Cette dernière, *la pensée*, contient l'autre, *l'étendue*. Descartes a donc posé le principe d'où devait procéder, après lui, la réduction de tous les phénomènes à la conscience, en même temps qu'il a dégagé le principe de la physique mécanique, la seule en possession de soumettre à une méthode commune, et de ramener à des lois générales la connaissance des phénomènes naturels, les phénomènes de la vie exceptés, en leur caractère fondamental.

XXX

Le rapport des substances. Spinoza et Malebranche. — Les difficultés que soulevait la dualité des substances, et auxquelles Descartes n'avait pas voulu s'attaquer, obligèrent ses successeurs à se risquer dans une métaphysique plus hardie; d'autres à changer de méthode, à entrer dans la voie des pures analyses psychologiques. Tous également tendirent à faire ressortir la force logique de la subordination des phénomènes matériels à

ceux de l'esprit, conséquence manifeste des principes cartésiens, et à mettre en doute, à la fin, le réalisme substantialiste.

La première difficulté porte sur le *Cogito ergo sum*, c'est-à-dire sur le passage que la théorie de Descartes exigeait, n'éclaircissait point, du sens phénoméniste, admis et même réclamé par les sceptiques, au sens substantialiste. S'il ne s'agissait là que de faire appel à la conviction naturelle qu'a l'homme de la liaison de ses actes de penser, et de l'identité de sa conscience, la question serait promptement tranchée ; mais le cas étant de démontrer l'existence de quelque chose *en soi* qui soutient et relie les phénomènes mentals, le passage est logiquement infranchissable entre la notion de substance *comme relation d'une qualité à un groupe de certaines autres qualités définies et liées entre elles* (objet de perception ou de conception) et la notion de substance *comme support ou comme cause de toutes ces qualités, et indépendante de chacune et de toutes pour son existence propre*. Le dualisme cartésien était d'autant plus incapable de lever la difficulté, qu'il ne proposait point de théorie de l'individuation. Le rapport de la pensée comme substance, en termes universels, à la pensée comme âme, individu de cette espèce, n'y trouvait point d'explication.

Voilà pourquoi Spinoza, appliquant la méthode cartésienne, embrassa la doctrine de l'unité fondamentale des panthéistes, qui fait évanouir cette question : conclure du phénomène la substance, parce qu'elle prend dans la substance, et non dans le phénomène le point de départ de la déduction. Il conserva la dualité cartésienne pour les modes de cette substance unique, et il en forma deux séries géminées et parallèles de phénomènes, les uns

de la pensée, les autres de l'étendue, attributs de l'être universel. Il put donner ainsi, grâce à la méthode synthétique des définitions, des axiomes et des théorèmes, un caractère déductif entièrement abstrait à son étonnant système où l'individualité ne garde aucune place. L'antiquité panthéiste n'avait connu ni pu imaginer une semblable composition pour unir, en même temps que distinguer, le matériel et le mental, parce qu'elle avait manqué de la distinction méthodique des deux genres de phénomènes dont le rapport est à chercher.

Malebranche, au contraire, admit l'existence des âmes créées et distinctes, comme une donnée de la théologie, qu'il n'aurait pas tirée facilement de l'idée générale de la substance pensante divisée et distribuée entre des consciences imparfaites. Il expliqua les idées dans l'homme par les idées en Dieu, à l'aide d'une participation qu'il appela *vision*. Les idées platoniciennes reparaissaient ainsi en philosophie, comme des modes de penser de la seconde personne de la trinité chrétienne, avec un sens de conscience personnelle que n'avait pas comporté la seconde hypostase néoplatonicienne, et d'une façon plus claire que ne le permettaient les formes substantielles des scolastiques, préexistantes en Dieu, produites, dans le monde.

Malebranche donna à l'étendue, mais seulement comme *intelligible*, et à ses propriétés, un siège dans l'esprit divin, où l'esprit de l'homme en prend connaissance. L'amendement ainsi introduit dans le dualisme cartésien des substances était une intéressante œuvre de doctrine, dans une direction qui confinait visiblement à celle du spinosisme, mais avec une idée de Dieu profondément différente. De plus, le dualisme des subs-

CALIF

tances faisait place au pur idéalisme. En effet, si les idées auxquelles l'homme doit les formes caractéristiques de sa perception de l'étendue lui viennent par voie de communication de l'intelligible divin, qu'est-il besoin que quelque chose *en soi*, dont l'*en soi* n'a rien d'intelligible, se trouve donné de surcroît ? C'est une inutilité dans la création. La perception de l'étendue suffit pour en fournir l'objet. L'extériorité sensible est la forme imaginative attachée invariablement, d'après l'ordre de la nature, à la représentation sensible dans les mêmes circonstances.

XXXI

Les substances dans l'idéalisme. Leibniz et l'harmonie préétablie. — Le pas qui menait à l'idéalisme, dans la direction instituée par le principe cartésien en dépit de la classification dualiste, fut fait par Leibniz, qui donna une définition de l'étendue où n'entraient que des termes de représentation objective. Il est vrai que cette représentation, *l'ordre des coexistants*, demandait à être complétée par la mention de son caractère intuitif, sur lequel appuya plus tard l'inventeur de *l'esthétique transcendantale*, mais la forme imaginative ajoutée à la perception des rapports de coexistence est objective comme cette perception.

La pensée devenant l'attribut unique de tout ce dont on peut définir l'existence, on est forcé d'admettre l'unité de substance, mais seulement au sens universel, et on peut imaginer qu'en effet il n'existe point de substances individuelles, — ce serait alors un spinosisme idéaliste, — ou qu'il en existe une multitude qui

ont cet attribut commun, avec des différences et des rapports entre elles, dont il resterait à se rendre compte.

La doctrine des monades de Leibniz est ce système de la multiplicité, même sans bornes selon lui, des substances; mais il les définit par des qualités internes, représentatives, et par les relations qu'elles soutiennent avec les autres sujets, leurs similaires, en sorte que l'idée de *substance* semble perdre tout caractère réaliste et s'approcher du sens de fonction de phénomènes. Le substantialisme se nierait ainsi lui-même si d'autres questions ne devaient pas intervenir (L et LXIV).

Tout ce développement doctrinal, depuis Descartes, naissait de la première difficulté considérable causée par l'interprétation du *cogito*. Une autre, non moins fondamentale, portait non plus sur la réalité du dualisme des phénomènes, selon qu'il regarde l'objet de la perception externe, ou les affections mentales seulement, mais sur l'idée à se faire d'un rapport entre des substances, supposé qu'il existe plusieurs substances, pour correspondre aux rapports empiriques donnés entre leurs ordres de phénomènes respectifs. Jamais pareil problème n'avait été posé avant Descartes, parce que jamais on ne s'était aussi complètement affranchi de l'illusion qui nous montre les qualités sensibles dans un sujet que nous percevrions tel qu'il est, en soi, et ces mêmes qualités transportées dans nos organes pour être nos idées. Les pyrrhoniens eux-mêmes n'avaient pas signalé assez distinctement le manque de rapport entre ce point de départ et ce point d'arrivée, l'absurdité d'un mode d'être étendu, sortant de son étendue pour aller constituer une intuition, ou d'un mode d'être mental pour devenir l'agitation de quelques molécules. Mais

lorsque, à la place des imaginations confuses sur les espèces émises par les objets externes, on s'attacha à cette idée simple et nette, qu'au dehors, rien n'était qu'espace et mouvement, au dedans, rien qu'idée, comprenant tout ce qui est sensation ou affection, il devint clair qu'on ne saisissait nulle ressemblance entre les deux. Il fallait donc dire qu'il n'existait point de communication *naturelle* entre les deux substances. C'est ainsi que se posa la question pour l'école cartésienne.

Mais la communication existe. De là le recours nécessaire à Dieu, — ou a un ordre universel, supérieur à l'analyse. — Malebranche et les cartésiens en général pensèrent que les mouvements n'étaient pas proprement la cause des sensations, ni la volonté la cause de la locomotion chez l'animal ; que c'étaient là seulement des *causes occasionnelles*, c'est-à-dire que rien ne se produisait jamais d'un côté, autrement qu'à l'occasion de ce qui se produisait d'un autre côté. L'auteur effectif, la cause serait Dieu, qui mettrait les phénomènes en rapport mutuel en les réalisant. Le sens vrai de cet occasionnalisme est donné par la théologie thomiste, d'après laquelle Dieu est la cause actuelle de tout ce qui est où s'opère de réel dans le monde.

Si Spinoza eût employé le langage théiste de la doctrine de la toute-action de Dieu, il aurait donné aux causes occasionnelles la forme suivante : Toutes choses étant, en ce qui touche Dieu, éternelles et actuelles, Dieu a disposé et dispose deux séries infinies de modes, l'une sous son attribut de l'étendue, l'autre sous son attribut de la pensée, de manière à ce qu'elles se correspondent constamment terme à terme, sans que les termes aient quelque autre chose de commun entre eux que ce parallélisme et leur éternelle source divine. De ces deux

séries il fait le monde. Tel est, en effet, le système de Spinoza, à cela près que, selon lui, Dieu, *nature naturante*, n'est pas distinct de son propre développement nécessaire qui est la *nature naturée*.

La doctrine qui eût été celle de Spinoza théiste, est celle de Leibniz, qui n'abandonna pas la foi des grands scolastiques. Leibniz ne définit point Dieu comme une nature éternellement naturante et naturée, mais comme un créateur dont l'œuvre, encore que semblable au développement nécessaire d'une substance unique, universelle, s'en distingue par la Providence et la finalité. Mais, surtout, ce n'est plus entre deux séries de propriétés, entre les modes de la pensée et les modes de l'étendue, c'est entre les appétitions, les perceptions et les actes d'une infinité d'êtres doués de sentiment, que Dieu établit la corrélation constante éternelle, qui est l'*harmonie préétablie*. Ces êtres sont les monades. En un sens, une sorte de constitution de la Substance se fait ainsi dans l'unité, parce que sa définition est une, soit qu'elle s'applique à une monade simple ou à Dieu, en qui les représentations et les actes, tels qu'il les veut, des monades s'assemblent et se coordonnent pour constituer l'univers. En un autre sens, la substance est constituée dans l'infinie multiplicité, chaque monade étant *une substance* douée d'une spontanéité propre en toutes ses déterminations.

Ce système accomplit, en métaphysique, une révolution analogue à celle que fut, dans l'antiquité, pour la physique, l'atomisme. Mais l'atome ne pouvait être la substance individuelle, parce qu'*étant de l'étendue* il ne renfermait pas la pensée et ne l'expliquait pas. Au contraire, la monade *étant de la pensée* au sens cartésien pouvait renfermer l'étendue comme représentation, et

l'étendue comme substance se trouvait inutile. Le problème de la communication des substances devenait celui du rapport de causalité entre les monades, et l'harmonie préétablie en donnait la solution. C'est de l'organisation du monadisme (question de l'infini et de la nécessité que devait alors dépendre l'assimilation possible du leibnitianisme aux autres doctrines de la substance (LXIV).

XXXII

La critique de la substance. Berkeley. Hume. — L'idéalisme, entré dans la philosophie par la voie de la méthode synthétique et spéculative, y vint au même temps par une autre école, opposée au cartésianisme, mais qui tenait de Descartes une règle désormais commune à l'apriorisme et à l'empirisme : prendre dans les phénomènes de conscience, comme tels, l'essentiel sujet de l'investigation philosophique, parce que comme tels seulement ils sont immédiats pour la connaissance, les représentations externes ne nous étant données que par leur entremise et sur leur témoignage. La dissidence des méthodes, ainsi concordantes sur un point dont l'antiquité n'avait jamais qu'effleuré la découverte, porta sur l'interprétation à donner à ce témoignage. Les aprioristes pensaient que les rapports généraux envisagés par l'entendement à raison de sa constitution sont des éléments inséparables des perceptions comme des conceptions, et président aux jugements. Les empiristes regardèrent le particulier et le sensible comme la source unique et le critère de toute connaissance.

L'analyse appliquée à la conscience sous le point de vue empiriste confirma la thèse qui chez Descartes était née de ses réflexions sur le scepticisme : à savoir, que les qualités sensibles, dites de la matière, sont des modes de ce qu'on nomme l'esprit, à l'exception des qualités géométriques, qualités premières, auxquelles Descartes accordait la substantialité. Locke admit la thèse (avec la réserve). Il crut même l'avoir inventée. Berkeley la mit dans une grande lumière par une discussion approfondie, et montra de plus que les preuves qui sont valables contre l'existence substantielle des *qualités secondes* ne le sont pas moins contre l'existence des *qualités premières*, à s'en tenir au témoignage des sens. La sensation n'atteint rien hors d'elle-même, le sensible n'est que le sensible. Berkeley, n'admettant pas que des idées générales possèdent la substantialité, ou puissent la démontrer, essaya de leur retirer ce nom d'*idée*, pour ne l'appliquer qu'aux phénomènes sensibles, et seulement comme tels. Il nia l'existence subjective des corps, objets de la croyance commune, pour leur substituer ces *idées* dont il rapporta l'institution au Créateur. Dieu les distribuerait aux esprits selon leurs besoins et les rencontres, tout en les reliant entre elles de manière à composer un ordre universel. C'est donc un système équivalent à celui de Malebranche, mais dans lequel les signes sensibles seuls sont les choses, ainsi identifiées avec leurs apparences.

Restait l'existence des esprits. En regard de ces *idées*, que Berkeley assimilait à la matière, définissant strictement la matière : *ce dont l'être consiste à être perçu*, il y avait à poser l'existence corrélative du sujet apte à les percevoir. Berkeley admettait la « substance pensante », celle du moi de chacun, comme intuitive pour lui ;

celle du moi d'autrui, par induction. Il définissait par la volonté et l'entendement réunis la notion d'esprit en son sens le plus rigoureux, et Dieu comme l'esprit parfait, connaissant toutes choses, et cause, par son action volontaire, de la perception que nous avons des *idées*. Cet esprit universel lui était démontré par la notion d'activité et de volonté opposée à la passivité des *idées*. C'est la notion de cause qui, par voie de généralisation, lui démontrait Dieu comme auteur des *idées* et créateur.

Cette doctrine s'écarte peu de la pensée de Descartes, et Berkeley dérogeait à ses propres thèses touchant les idées générales. L'idée générale de l'étendue, telle que Descartes, mathématicien, la comprenait, ne se prête ni plus ni moins au substantialisme que la construction intellectuelle de l'esprit par Berkeley. Au reste, la notion de substance devait rester très embarrassante pour l'école empiriste : il y avait illogicité, si, en abandonnant le réalisme pour constituer le sujet externe des qualités sensibles, on le gardait pour donner un sujet aux qualités ou fonctions intellectuelles ; et il y avait impuissance, si on ne découvrait pas une conception capable de remplacer celle de la substance pour l'explication de l'identité personnelle. C'est un office qui ne peut être demandé qu'à des notions étrangères aux penseurs de l'école empiriste.

David Hume eut la vue claire de la difficulté, dès qu'il eut pris le parti de rejeter entièrement la substance, et crut l'analyse psychologique vouée à une conclusion sceptique. Déjà Locke avait remarqué que « le mot de *substance* n'emporte autre chose à notre égard qu'un certain sujet indéterminé que nous ne connaissons point, c'est-à-dire quelque chose dont nous n'avons aucune idée particulière, distincte et positive, mais que

nous regardons comme le substratum des idées que nous connaissons » ; et il avait comparé la confusion du philosophe interrogé sur la nature de ce sujet d'inhérence, à l'embarras de l'Indien à qui l'on demande ce que ce peut être qui porte l'éléphant, qui porte la baleine qui porte la terre ! Mais Locke, en ses analyses peu serrées, ne poursuit pas à fond les conséquences d'une méthode qui exigerait pour tout sujet de connaissance « une idée particulière, distincte et positive ». Hume, lui, se soumet à cette exigence. Mais le principe de relation, ou connexion, entre les idées, hors de l'application duquel il n'existe ni idées pour notre esprit, ni esprit, ni objets représentés pour nous dans la nature, ce principe ne peut être donné que par *l'idée de ce principe*, par *l'idée de la relation comme loi constitutive de l'être pour la connaissance*, et Hume entend bannir de l'esprit les idées générales. Après avoir rejeté le réalisme de la substance, comme lien des phénomènes de l'esprit, aussi bien que comme lien des phénomènes de la matière, il n'aperçoit aucun moyen d'en remplacer la fonction imaginaire, pour se rendre compte de la composition et de l'ordre des idées.

« Quand nous parlons de la *personne*, ou de la *substance*, dit-il, nous devons joindre à ces termes une idée, autrement ils sont inintelligibles. Toute idée est dérivée d'impressions antécédentes, et nous n'avons nulle impression de personne, ou substance, comme de quelque chose de simple et d'individuel. Nous n'en n'avons donc non plus aucune idée en ce sens-là. Je ne puis percevoir *ma personne* sans une ou plusieurs perceptions, et je ne puis percevoir aucune chose excepté ces perceptions. C'est donc de la composition des perceptions que se forme la personne. Nous n'avons ni d'une

substance externe une idée qui soit distincte des idées des qualités particulières, ni de l'esprit une notion qui soit distincte des perceptions particulières. Toutes nos perceptions distinctes sont des existences distinctes, et l'esprit ne perçoit jamais de connexion réelle entre des existences distinctes. Il est vrai que la composition de l'esprit en phénomènes s'opère moyennant la détermination de la pensée allant d'un objet à un autre, de telle manière que les idées soient senties connexes, et s'amènent les unes les autres ; mais *nulle théorie n'offre de ressources pour l'explication des principes qui unissent nos perceptions successives dans notre pensée ou conscience.* »

Si ce ne sont pas les connexions elles-mêmes, dans ce qu'elles ont de constant, c'est-à-dire les idées générales et les lois de l'esprit et de la nature, qui fournissent l'explication demandée, Hume avait raison, il n'en existe aucune. (Hume, *Traité de la Nature humaine, Appendice, sub. fin.*)

XXXIII

Les substances dans le criticisme kantien. — La *Critique de la raison pure* prit son point de départ dans ce déliement universel des idées auquel était conduit le grand logicien de l'école où l'on prétend tirer toute connaissance du particulier. Sans partager le découragement sceptique exprimé par Hume à la fin de son œuvre la plus géniale, les représentants éminents de cette école à notre époque ont avoué, chacun à sa manière, leur renoncement à constituer les notions d'esprit et de matière en rapport avec la réalité ; et il faut ajouter que

le criticisme de Kant n'a pas découvert ce principe souverain des connexions, qu'il s'agissait de mettre en lumière. Restituer les idées générales, définir les jugements synthétiques, montrer la place et la nécessité des formes *a priori* de la sensibilité, et des concepts de l'entendement dans la perception externe, c'était beaucoup, ce n'était pas question résolue, tant qu'on ne posait pas la relation comme principe et condition du connaître. La métaphysique restait engagée dans ses anciens errements. Kant a conservé à la catégorie de la substance sa signification réaliste. Il a admis l'existence de substances *inconnues*, avec le caractère abstrait et négatif qui les rend impossibles à objectiver pour la pensée, faute d'attributs. C'était revenir à la méthode des entités en ce qu'elle a de plus vain, tandis que, depuis Descartes, on n'avait presque plus fait usage des entités que pour classer des phénomènes dont elles pouvaient passer pour n'être que des noms génériques.

Là où il s'agit de la matière des corps, Kant admet « hors de nous, l'existence de choses qui nous sont inconnues en elles-mêmes, mais cependant connues par les représentations que nous procure leur action sur notre sensibilité, et auxquelles nous donnons le nom de corps ». Ces choses sont, comme on l'apprend par des explications moins *exotériques* du philosophe, des *noumènes* situés non seulement hors de nous, mais hors du temps, hors de l'espace, et qui sont les causes de nos représentations. A l'endroit que nous citons il n'emploie qu'un langage de philosophie courante. On lit encore ailleurs, ce qui semble, au premier abord, conforme à l'imagination commune, matérialiste, que si on n'admettait pas de ces choses en soi, « on arriverait à cette absurde conclusion, qu'il y a des phéno-

mènes, ou des apparences, sans que quelque chose apparaisse »; mais c'est là une pétition de principe mal dissimulée, et de plus un singulier lapsus : comment apparaîtrait la chose *en soi*, qui, par définition est vouée à ne pas apparaître ? (Kant, *Prolégomènes*, § XIII, 2e observation. — *Critique de la Raison pure*, préface de la 2e édition.)

L'*apparition* de la chose en soi qui *devient phénomène* est une apparition dans l'espace, condition de tout phénomène ; or l'espace et tout ce qu'il contient ne sont, selon Kant, que représentations en nous ; la chose en soi devenant phénomène, est donc une forme objective en nous, dont le sujet réel échappe à toute représentation possible. Le lien que Hume ne découvrait pas, dans notre conscience, entre nos perceptions successives devient plus insaisissable que jamais, s'il faut le chercher hors de nos représentations.

Touchant le sujet pensant lui-même, Kant professe qu'il n'est que « le rapport des phénomènes internes à leur sujet inconnu », — « la désignation de l'objet du sens intime, en tant que nous ne le connaissons par aucun prédicat plus profond », — et enfin « ce qu'on peut appeler une substance, mais *dont la notion est vide*, et dont la permanence est indémontrable hors de la durée pendant laquelle elle se témoigne à l'expérience » (*Prolégomènes*, § XLVI-XLVII). Les philosophes empiristes et Hume lui-même ont considéré, eux aussi, la conscience comme un rapport à quelque chose d'inconnu, mais ils voyaient là le problème, et non la solution de la question.

Si Kant avait pu éclaircir l'idée du *noumène*, il n'aurait encore fait en cela que poser une idée, il n'en aurait pas démontré le sujet au delà de toute représen-

tation empirique. Or, quel était l'un des principaux buts de sa critique? Démontrer que, de l'idée seule, la réalité ne saurait se conclure. Apparemment, l'idée de la chose en soi, idée abstraite, ne doit pas jouir d'un privilège que n'a pas l'idée de Dieu, l'Être parfait, amplement réfutée dans ses prétentions à la preuve rationnelle? Comment se fait-il que Kant, écrivant un livre qu'il dit destiné à substituer la croyance à la science en métaphysique, rejette toutes les démonstrations possibles, excepté celles qu'il donne de son chef, d'après cette même raison pure, suspecte pour tout le reste? Il oppose aux analyses négatives de Hume les synthèses de l'entendement, il restitue les relations *a priori* dans le jugement des connexions de phénomènes, et, cela fait, au lieu d'invoquer la croyance aux relations généralisées, pour l'explication et pour la garantie de l'ordre du monde, pour poser le fondement d'identité et de stabilité que lui refuse l'analyse, il revient à la fiction réaliste de la substance. C'est pour en confirmer lui-même la parfaite inanité. Il la reprend en lui prêtant pour unique attribut l'incognoscibilité, jointe à une certaine incompréhensible causalité, par rapport aux phénomènes!

XXXIV

Le dilemme de la substance. — L'idéalisme se trouvait acquis, en principe, par les deux méthodes, dans les deux écoles dont on peut, à cet égard, arrêter la marche à Malebranche et à Leibniz, à Berkeley et à Hume. La question était de découvrir, dans l'ordre logique des phénomènes, le lien dont le réalisme de la substance

et la transitivité des causes avaient fourni jusque-là des semblants d'explication. Les trois premiers de ces philosophes avaient vu en Dieu ce lien ; et Leibniz, joignant à l'ordre divin, comme raison universelle, les lois constitutives de la création qui sont l'unique fondement intelligible de toutes les connexions dont la métaphysique réaliste demandait l'explication aux formes substantielles et aux causes transitives, Leibniz s'est servi du terme de substance pour désigner l'être permanent. Mais ce terme n'avait pour lui que la signification logique de synthèse de qualités ; c'était le nom du sujet défini par des rapports internes, avec la conscience de ces rapports. La Relation, la connaissance des relations obtenue à des degrés divers par les êtres, qui sont eux-mêmes des fonctions, donnaient dès ce moment la définition de l'univers au point de vue de son intelligibilité. Mais cette doctrine ne fut pas comprise. Le progrès des sciences expérimentales a conduit plus tard la philosophie des sciences à un résultat analogue, c'est-à-dire à reconnaître que l'objet accessible à la découverte par les méthodes scientifiques est tout entier dans la *connaissance des phénomènes et des lois des phénomènes.* Cette formule, adoptée par Auguste Comte, était le résultat des analyses de l'école empiriste et des progrès de l'esprit scientifique, et elle était exacte, mais ne justifiait pas le *positivisme* dans son abandon systématique de la psychologie et de la critique de la connaissance.

Les physiciens et les biologistes pouvaient constater que nulle recherche, depuis que la méthode, fixée par quelques hommes de génie, était appliquée par un nombre toujours croissant de leurs disciples de toute nation, n'avait conduit à rien de plus qu'à lier des pro-

priétés, en des sujets empiriques, et à déterminer des conditions nécessaires et suffisantes de la production d'un phénomène de telle ou telle espèce. Or la conclusion tirée pour la physique est applicable à la métaphysique et à la psychologie, mais avec une différence capitale : la place des hypothèses invérifiables, qui ne sont ni méthodiques, ni légitimes dans les sciences de la nature, et que, pour cette raison, il convient d'abandonner, est occupée dans les sciences morales, — dans la métaphysique et dans la psychologie en tant que liées à la morale, — par des croyances dont certaines ont un caractère d'obligation, et s'imposent à la pratique humaine indépendamment de la spéculation, pour être affirmées ou niées implicitement ou explicitement.

Les notions de *force* et de *matière* perdent leur signification et leur intérêt métaphysiques, dans le domaine des sciences positives, l'une se réduisant à une fonction mathématique du mouvement, l'autre devenant l'objet de l'étude, au lieu d'être le sujet d'une définition. Mais les notions de *cause* et de *substance*, qui leur correspondent, restent en litige pour la métaphysique, parce que, sous leur nom, c'est le problème de l'univers et de l'âme qui se pose, non plus des abstractions instituées pour l'étude de rapports d'espèces définies, et d'après ces axiomes, ou postulats, dont on est d'accord et qu'on n'a point à scruter. La condition ne laisse pas d'être la même pour la métaphysique et pour la science, en ce qui touche le principe de relativité (V). Ce sont d'autres relations que celles dont traitent les sciences, mais ce sont des relations encore, celles que le phénoméniste nie comme illogiques, et que le substantialiste suppose entre le sujet et ses attributs, quand il considère

le terme faisant fonction d'unité comme une chose en soi, à la fois distincte de tous ses modes, et ne pouvant être représentée, en cet *en soi* qui est son être, par aucune relation qui le définisse indépendamment de ces modes. Seulement, cette dernière théorie est une tentative d'échapper, par une relation, à l'ordre du relatif, et c'est là ce qui est incompatible avec tout caractère d'intelligibilité réelle réclamé pour la métaphysique.

Le véritable état de la question est celui-ci : une relation se pose pour la psychologie et pour la logique, entre la conscience, synthèse donnée de phénomènes mentals, comme sujet, et quelque phénomène mental actuel comme objet ; et de même entre un corps, assemblage défini de qualités sensibles, externes, et une qualité particulière agrégée à ce corps suivant une loi physique. C'est le point de vue exact de la relation, conforme à la catégorie *logique* de la substance, ainsi qu'au mode psychique d'association de la qualité à la chose qualifiée. Si Hume eût été aussi bien doué de l'esprit scientifique qu'il l'était du génie de l'analyse mentale, il aurait reconnu là le postulat nécessaire d'une synthèse dont l'explication et la justification nécessiteraient l'emploi de la fonction logique même qui serait à justifier. L'intelligence ne s'explique que par l'intelligence. Ses lois fondamentales ne sont autre chose qu'elle-même, et sont une condition préalable à toute recherche possible. Les connexions dont Hume cherchait la raison lui seraient apparues comme leur raison propre, donnée dans l'entendement, et que l'entendement transporte à ses objets. La méthode scientifique des lois aurait alors été fondée en philosophie, comme pour les sciences. Kant ne l'a manquée que pour ne s'y être pas tenu en la découvrant, parce qu'au lieu de s'arrêter aux lois de

l'entendement, pour les opposer à un phénoménisme borné à des analyses dissolvantes, il a cru devoir poursuivre jusque dans l'absolu la fin de la raison, et cela en violation des concepts les plus décisifs de l'entendement lui-même.

C'est, on le voit, du principe de relativité que ressort le dilemme de la Substance, comme celui de l'Inconditionné. Il faut opter entre la méthode des relations et fonctions de phénomènes, et la méthode réaliste des notions abstraites ou symboliques, érigées en entités. L'hypothèse de l'existence réelle de *la substance*, ou *des substances*, relève de cette dernière méthode, soit qu'on les regarde comme des supports de qualités de telle ou telle espèce définie, — ou comme des puissances indéterminées d'où sortent par voie d'évolution des séries de propriétés et de modes, — ou qu'on réunisse tous les phénomènes de tout genre considérés comme les manifestations d'une essence unique, définie expressément pour les développer, — ou enfin que le *noumène*, un ou multiple, soit tenu pour absolument inconnaissable, et toutefois exerçant des actions dans le monde phénoménal. Dans tous ces cas également, il s'agit d'un sujet dont l'idée est obtenue par voie d'abstraction, que l'on pose comme réel, et que l'on définit par la négation de toute qualité qui pourrait servir à le définir, en même temps qu'on met des phénomènes dans sa dépendance.

Il ne faut pas dire que, sans être défini par l'espèce de *la chose qu'il est en lui-même*, il l'est néanmoins en tant que terme corrélatif de l'ensemble des produits phénoménaux dont on lui confère la puissance ; car il reste toujours lui-même *la chose qu'on ne sait pas*, qui a ce caractère négatif : que nulle relation intelligible,

nulle idée ne peut signifier ce qu'elle est. Sa désignation a lieu par des relations dont on la dit le dernier terme, mais dont pas une n'enseigne ce qu'elle est à part cela. Le caractère fictif d'un tel sujet ressort clairement ; c'est la notion logique d'un rapport d'identité entre le sujet et l'attribut, dans laquelle *on réalise* le sujet vidé de son contenu, pendant que l'on conserve l'attribut plein, qui est la chose donnée. Traduction mathématique : A = B. B est une somme d'attributs ; A n'en possède aucun.

Si l'on cherche la vraie pensée du substantialiste, on trouvera qu'au fond, il n'entend pas opérer la séparation d'un terme nouménal vide et de ses termes qualificatifs. Il est simplement dominé par l'idée vague d'un sujet d'inhérence et d'évolution de propriétés : sujet particulier, ou sujet universel, mais en tout cas indéterminé quant à son principe, vide en acte, tout entier en puissance, auquel les phénomènes sont suspendus. Selon la méthode relativiste, au contraire, la thèse d'un être réel est celle d'un sujet défini par des qualités et des relations constitutives propres, en relation lui-même avec d'autres sujets semblablement conçus. C'est là la condition logique, indépendante de l'expérience, la condition de possibilité quant au concept seulement, le concept ne pouvant d'ailleurs point être par lui-même la preuve de l'existence.

Le passage du possible au réel, en matière de jugement et d'affirmation, est un fait ou d'expérience, ou de croyance : ceci est connu de chacun et ne réclame aucun éclaircissement quant à l'ordre pratique. Dans les questions philosophiques, certaines croyances ont le caractère de postulats moraux, à la différence des hypothèses vérifiables qui ne relèvent que de la logique et des méthodes scientifiques. La doctrine des substances n'a

nullement cet avantage, que l'imagination réclame pour elle, sur la doctrine des phénomènes et des lois, de fournir un fondement pour la croyance à l'identité et à la permanence de la conscience, comme aussi à la réalité des corps dont nous ne recevons que des impressions : ce sont les deux ordres de synthèses auxquels le phénoménisme sans lois de Hume ne trouvait aucune explication parce que son analyse était la méthode inverse de celle qui en les constituant les explique. La substance n'y sert de rien, car il ne s'agit pas seulement de croire qu'elle existe parce qu'on l'imagine, mais encore de croire qu'elle a les propriétés d'identité et de permanence qu'on lui prête. Or la croyance aux lois qui établissent ces mêmes propriétés dans l'ordre constitutif et dans le développement des phénomènes donne pour notre esprit le même résultat. Il suffit, et c'est l'œuvre de l'induction la plus simple et la plus naturelle, que par des généralisations nous étendions à l'avenir l'efficacité et l'action des mêmes lois qui sont empiriquement constatables dans les connexions dont se forme toute notre connaissance des choses, de celles que nous rapportons à l'esprit, et de celles qui nous sont représentées dans les corps. L'identité et la permanence ne sauraient être pensées comme rien de plus que ces mêmes lois avec toute leur extension et leur perfection possibles, ou idéales, dans l'espace et dans le temps, *soit qu'il y ait ou non telle chose que des substances dans le monde.*

La question de la substance est donc indépendante de ces considérations morales ; tout son intérêt porte, non sur l'avantage imaginaire qu'auraient les substances pour nous certifier les réalités, mais sur les moyens que leurs idées fournissent pour poser des êtres en soi,

hors de relation, et les faire servir aux doctrines absolutistes. La méthode qui rapporte les phénomènes à des substances est la contradictoire de celle où l'on regarde les lois et fonctions de phénomènes comme les sujets de la connaissance, et les seuls vraiment intelligibles, — à moins toutefois qu'on ne définisse la substance elle-même comme une fonction. Cette définition nominale mettrait fin au débat, mais en faveur du principe de relativité.

Ainsi le *dilemme de la Substance* offre le choix entre le *relativisme* et le *réalisme*, pour la méthode qui doit servir à la définition de la *réalité ;* il fait suite au dilemme de l'*Inconditionné*, pour lequel la question était rapportée à l'être en son sens universel.

Ou la loi qui relie des qualités à leur sujet logique implique l'existence d'un sujet réel, indépendant en soi de ces qualités, et de toutes autres qualités qui puissent le définir pour la connaissance.

Ou il n'existe pas de sujet en soi, indéfinissable en soi comme objet de connaissance ; mais tout être réel doit se définir comme une fonction de phénomènes assemblés sous certaines lois, et comme le sujet logique de toutes les relations qu'il soutient et de toutes les qualités qui lui appartiennent.

CHAPITRE III

L'INFINI. — LE FINI

XXXV

L'INFINI DU TEMPS. LES ANTÉSOCRATIQUES ; ARISTOTE — L'idée qui régna dans la philosophie de l'antiquité, dans toutes les écoles, et qui reçut sa formule définitive avec la sentence : *De nihilo nihil*, était le produit naturel de l'expérience, et de la logique appliquée aux faits, l'origine de ceux qu'on observe, ne pouvant jamais être définie qu'à l'aide d'antécédents dont la connaissance ou l'idée sont fournies par les conséquents. Les auteurs de cosmogonies, dont la tâche était d'imaginer *un commencement des choses* n'avaient pu que présenter comme initiales certaines existences, ou matérielles ou symboliques, qui leur semblaient être des conditions de toutes les autres, mais qui n'étaient pas pour cela mieux expliquées. Les philosophes ioniens appliquaient la même méthode à des idées d'ordre purement physique. Les éléates qui, les premiers, voulurent prendre pour principe un véritable inconditionné attribuèrent ce caractère à l'idée de l'être universel, qui *est toujours* et n'admet pas le changement, en sorte qu'en effet *aucune chose ne vient de rien*. L'idée de l'éter-

nité invariable se posa ainsi en opposition absolue de celle de l'instabilité universelle sans aucun pur commencement, dans laquelle la philosophie ionienne trouvait, de son côté, chez Héraclite, sa forme la plus achevée.

La polémique s'institua avec une logique très nette, qui devait s'affaiblir plus tard, entre la thèse du fini et la thèse de l'infini appliquées, à la composition de la quantité dans le mouvement, afin d'examiner si le mouvement (condition de tout changement matériel) est possible. On supposait la réalité de la matière, sans distinction de l'objectif et du subjectif, de la puissance et de l'acte, et Zénon l'éléate démontrait que l'infinité des parties d'un composé dans l'étendue, supposé que ces parties existassent réellement, seraient impossibles à franchir pour un mobile : d'où l'absurdité du mouvement, dans l'hypothèse. La démonstration ne portait pas moins sur la division et l'écoulement du temps que sur la division et le parcours de l'espace; car l'éléatisme niait toutes les sortes de divisions. La critique a souvent oublié ce point. *Dans tout ce qui n'a pas de fin, la fin est impossible à atteindre*, voilà la majeure de tout le raisonnement. Elle ne manque pas de clarté (XXXIX).

On peut s'étonner que deux idées non pas seulement différentes, mais dont la contradiction ressort de leurs simples énoncés, aient pu être et soient encore matière à confusion. Une quantité de grandeur indéfinie est celle à laquelle on pense comme toujours susceptible d'augmentation : l'espace, par exemple, ou le nombre, parce qu'une étendue imaginée ne peut être si grande qu'on n'en puisse imaginer une plus grande, ou un nombre déterminé être tel qu'il ne puisse être aug-

menté d'une unité. Au contraire on appelle actuellement infinie une quantité *qu'on suppose donnée* et dont le compte des parties, inépuisable selon la conception qu'on s'en forme, se trouverait l'être en fait également ; si, par impossible, il était entrepris, et cela quelque loin qu'il fût poussé, *en sorte qu'elle ne pourrait jamais devenir une donnée*. Que la première idée ait pu conduire à la seconde, qui en est formellement la contradictoire, on se l'explique par le réalisme instinctif de l'esprit qui, en pensant à l'accumulation indéfinie des éléments composants de certains objets, se sent sollicité à en former idéalement la synthèse intégrale, et à les assembler dans le concept nominal d'un sujet.

Le mot grec ἄπειρος, dont le français, *illimité*, est l'exact équivalent, se prêtait à rendre l'idée de la chose inépuisable, sans qu'on fût obligé de répondre catégoriquement à la question de l'état *actuel* de cette chose, relativement à la numération. C'est ainsi qu'Anaximandre a pu imaginer, en regard des mondes qui se forment et se détruisent, l'existence en tout temps de qualités *sans bornes*, dont la substance unique compose ces mondes *innombrables ;* et peut-être Anaxagore, plus tard, n'a-t-il pas eu des idées plus arrêtées sur la multiplicité infinie ou indéfinie des *homéoméries* (XXII).

Les anciens pythagoriciens donnaient, eux aussi, à l'illimité un sens bien différent de l'infini des modernes. Ce terme de leur table des oppositions ne s'appliquait à la matière que comme un multiple confus de tous les genres que le Nombre ne soumet pas à la mesure. Il servait à désigner l'état d'indétermination qui précède l'harmonie du Cosmos, obtenue progressivement par l'introduction de la limite (πέρας). Dans cette

conception cosmo-mathématique, l'Infini prenait, sous l'aspect rationnel, un rôle analogue, à celui qu'il avait sous l'aspect matériel dans la doctrine d'Anaximandre, avec cette différence en plus, qu'il représentait le principe passif, imparfait, désordonné, obscur, sur lequel opère le principe opposé de la Lumière et du Bien, au lieu de la Substance d'Anaximandre, puissance directrice de ses propres évolutions pour la production des mondes. L'application de l'illimité à l'idée du temps était, dans ces deux doctrines, étrangère à l'idée systématique d'éternité, qui ne s'était même pas formulée dans l'éléatisme, où elle n'entrait que sous la forme indirecte et obscure d'un présent toujours présent, sans origine et sans changement.

Le système atomistique est probablement le premier dans lequel l'infinité actuelle, accomplie, du temps écoulé, — éternité *a parte ante* des phénomènes, — ait été envisagée positivement. Démocrite ne crut pas seulement à l'existence sans commencement d'une matière indéterminée ; il crut expressément ceci : que des phénomènes semblables, sujets aux mêmes lois, s'étaient toujours produits. Il fallait donc que, à un moment quelconque, le nombre des phénomènes distincts antérieurement apparus fût un nombre actuellement donné, qui néanmoins ne pût être conçu comme *numérable*, puisque par hypothèse il n'y avait pas eu de terme initial de la série des unités, et que la même série n'aurait pas de terme final si on la retournait.

Démocrite ne s'avisa peut-être pas de cette condition dans le concept. Les évolutionistes, Héraclite, Empédocle s'en sauvaient en apparence, et donnaient satisfaction à l'idée du commencement de l'ordre des choses actuel. Mais, si chaque évolution avait son ori-

gine, la suite des évolutions n'en avait aucune et s'enfonçait dans l'illimité. On esquivait seulement l'application du tout et du nombre à des actes passés sans nombre, à la multitude indéfinie des causes, numériquement distinctes, de l'évolution renouvelée dans les temps antérieurs ; mais il fallait qu'au fond on la supposât.

La théorie du monde d'Aristote offre, en cette question, un trait singulier de l'histoire des idées métaphysiques. Aristote admit la nécessité d'un point d'arrêt dans la chaîne des phénomènes (ἀνάγκη στῆναι). L'existence d'un *moteur immobile*, cause des mouvements inférieurs subordonnés, devait, selon lui, répondre à ce besoin d'unité du système du monde, parce qu'un mouvement éternel ne pouvait s'expliquer que par l'action sur son tout d'un moteur dont l'éternité embrassait la sienne. Ce moteur n'étant pas une cause efficiente, mais finale seulement, donnait le point d'arrêt demandé pour la cause ultime des mouvements, mais non pour les mouvements eux-mêmes, dont Aristote regardait la succession dans le passé comme n'ayant pas eu de commencement. L'éternité du monde impliquait donc, en son système comme dans le système de Démocrite, une suite de phénomènes écoulés dont l'ensemble, parcouru et terminé à chaque moment, est tel pourtant qu'il ne peut pas être conçu comme pouvant se terminer et se reconstituer, s'il était parcouru en sens inverse : point de vue incompatible avec l'existence réelle des unités phénoménales distinctes, séparées dans le temps

Aristote lui-même, ayant affaire aux arguments de Zénon contre la division infinie d'une quantité réelle donnée, distinguait l'*infini en acte* de l'*infini en puis-*

sance, qui seul est logiquement admissible. Il ne songea pas que la puissance, dans l'ordre du temps, ne saurait regarder le passé, mais seulement l'avenir et que, en conséquence, l'éternité des phénomènes écoulés ne pourrait être que leur infinité donnée en acte.

XXXVI

L'ÉTERNITÉ CHEZ LES THÉOLOGIENS. — Ni Aristote, ni les successeurs de Platon dans l'Académie ne semblent avoir prêté une attention sérieuse à la théologie démiurgique de leur maître, et à la création du temps par l'œuvre du Démiurge, dans le *Timée*. Cette doctrine qui supposait l'existence d'une matière et celle d'un dieu doué de personnalité, avant la création du monde, et qui représentait les premiers éléments et l'œuvre de leurs combinaisons par des symboles, dût paraître à la fois fictive et subtile, imaginée dans un dessein exotérique. Les néopythagoriciens embrassèrent en général l'opinion de l'éternité du monde. Les stoïciens évolutionistes se croyaient dispensés d'éclaircir la question des évolutions antérieures à celle qui a constitué l'ordre présent. L'idée de Dieu, Feu artiste, auteur du monde, et Monde lui-même, en sa Providence immanente et ses *semences rationnelles*, ne justifiait point par un caractère de personnalité active les expressions morales et religieuses dont on usait dans la secte en l'invoquant. Le syncrétisme néoplatonicien, dernière phase de la philosophie de l'antiquité, ne changea pas l'esprit général des doctrines, ne donna pas un sens moins symbolique à la création ; loin de là, grâce à l'établissement, en qualité de première hypostase

divine, du principe inconditionné que posaient de deux différentes manières le Père des Idées de Platon et la Pensée de la Pensée d'Aristote, le néoplatonisme produisit une théorie de l'être éternel et nécessaire, qui s'imposa, avec les infinis, à la philosophie. Un dogme semblable s'introduisit en même temps dans la théologie catholique, où il dût s'allier à la croyance en un dieu personnel et créateur, avec un sens de la création qui était nouveau pour l'hellénisme.

La théorie de l'infini de Plotin réunit déjà les caractères d'un infinitisme théologique dont la scolastique devait faire son bien. Il y manque seulement la création, au lieu de l'émanation, parce que les hypostases s'engendrent successivement en descendant jusqu'au monde et dans la matière, sans s'abaisser à la connaissance de leurs produits. L'infini a deux emplois chez Plotin : il signifie l'*illimité*, sens négatif, comme dans la table pythagoricienne des oppositions, et aussi la *perfection*, sens positif attaché à la possession de qualités sans nombre. D'une part, c'est la matière qui est essentiellement l'infini. — Platon l'avait considérée sous cet aspect ; — mais, d'une autre part, l'infini existe dans le monde comme l'idée et comme l'archétype dont l'infini matériel est l'image et dont il reçoit l'ordre et les déterminations. Il procède de l'infinité et de la puissance éternelle de l'Un, n'étant de lui-même que non être, fantôme d'étendue, puissance des contraires.

L'Un, première hypostase, est au-dessus de l'être. Ce n'est pas à l'Un que l'éternité se rapporte, mais à l'Être intelligible qui vit perpétuellement, et, là même, elle est encore sans multiplicité et sans changement : *vie universelle et actuellement infinie*, toujours dans le présent, identique, immuable, *contenant toutes choses à la*

fois en un point unique. Au sein de cette nature éternelle, qui est la seconde hypostase, il n'y a ni antériorité ni postériorité, *le temps y repose dans l'Être.* C'est l'âme du monde, troisième hypostase, qui, désirant prendre possession d'elle-même, amplifie le présent et entre en mouvement, menant le temps avec elle.

Telles sont les idées qui, acceptées et reproduites par saint Augustin, sauf en ce qui touche l'émanation de la troisième hypostase, et résumées quant à l'éternité, par la formule célèbre de Boëce en sa *Consolation philosophique : Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*, s'imposèrent aux docteurs scolastiques, à peu d'exceptions près, et à la théologie du christianisme la plus autorisée jusqu'à ce jour.

Le rapprochement des mots *interminabilis et tota simul* met en évidence, dans cette formule, le trait caractéristique de la doctrine de l'infini du temps, réduit à l'actualité. C'est le choix donné, si l'on tient à comprendre ce qu'on dit, entre deux opinions : ou que l'idée de l'éternité, ainsi définie, est faite de l'assemblage de deux idées contradictoires,—puisque *interminabilis* est l'attribut d'une vie qui s'écoule, et *tota simul* la négation de cet écoulement, — ou que la succession est une illusion.

La doctrine néoplatonicienne et la théologie du christianisme diffèrent en deux points, essentiellement : 1° ni le dieu premier sans attributs, ni les trois hypostases réunies ne répondent au dieu du christianisme, qui, absolument parlant, la question de la trinité mise à part, est une personne selon le sens psychologique du mot, une conscience ; 2° l'émanation et la création *e nihilo*, la descente de l'être dans la matière et la Providence cause universelle donnent deux vues entièrement opposées du monde.

Apportée par une religion strictement monothéiste, la doctrine de la création s'opposait à l'hellénisme, qui n'avait pu s'affranchir de l'imagination irréfléchie de l'éternité, de la matière et du mouvement. L'infini, sous cette forme, semblait donc banni de la spéculation ; il ne l'était pas. La pensée, s'arrêtant au Créateur comme à une personne immuable, supprimait, il est vrai, le procès à l'infini des phénomènes du monde. Mais l'hypothèse d'un Dieu éternellement vivant, encore bien que spirituel, ne changeait que la nature des phénomènes à considérer dans le recul indéfini du temps ; elle les faisait passer dans les modifications internes, dans les pensées de cet être divin, et ne les niait pas comme distincts avant la création et régis par la loi de nombre ; ou, si elle les niait, la question métaphysique de l'infini et du temps subsistait toujours, car le recours à l'absolu ne résout pas la difficulté que soulève l'identité de l'être absolu et du Créateur en une même personne.

XXXVII

L'infini en extension. — L'intuition ne s'étend pas moins à l'indéfini dans l'espace que dans le temps. Cependant, il a toujours paru plus facile de faire abstraction d'une étendue inoccupée *au delà*, pour se représenter le monde fini, que du temps avant les phénomènes pour se les représenter commençant à être. La question de lieu est plus facile à écarter que la question d'origine, et l'idée d'ubiquité a pris dans la spéculation beaucoup moins d'importance que l'idée de l'éternité, qui lui est parallèle. Cependant Parménide, en sa doc-

trine de l'unité, posait l'Être comme fini, en qualité de parfait, tandis que Mélissos, son disciple, opina pour l'absence de bornes en toutes choses comme à l'égard du temps. La question du vide et du plein fut très disputée après Démocrite et les Éléates ; Platon et Aristote se prononcèrent pour le plein ; les atomistes et les partisans de l'infinité des mondes étaient forcés d'admettre le vide dans les espaces inoccupés et l'évolutionisme en laissait un au delà de la matière de l'évolution. Quoique tous ces philosophes regardassent sans hésiter, soit le vide, quand ils l'admettaient, soit le plein, comme des sujets réels et infinis, ils ne se faisaient pas une difficulté de l'existence actuelle des parties de ces multiples sans bornes.

Pour le néoplatonisme, l'infinité de l'être en extension s'applique à l'univers renfermé dans l'unité de son principe. Ce n'est pas que Plotin comprenne cet enveloppement comme celui d'un espace où les objets sont localisés et limités les uns par les autres. Ce ne sont là, dit-il, que des images. L'Être qui possède l'ubiquité est *partout à la fois*, *présent tout entier*, *dans tout ce qu'il est ;* il n'a cependant pas de lieu, il n'est dans rien, hormis dans l'*Un*. L'étendue sensible n'étant que l'image de l'intelligible, on ne peut pas dire que l'idée de l'ubiquité, dans ces mots : *partout à la fois*, implique matériellement contradiction ; c'est dans le concept lui-même que la contradiction réside, parce que l'image prétendue ne représente pas l'Un, mais les rapports de distance et de position inhérents à tout ce qui est représenté dans l'espace. L'unique sens de la formule est que la réalité appartient toute à l'ordre émanant, et que ce qu'on appelle image dans l'ordre émané, est l'illusion du phénomène.

Cette signification panthéistique de l'ubiquité ressort plus fortement dans la théologie scolastique, si on consent à oublier pour un moment les autres dogmes qui s'opposent à celui-là dans la doctrine chrétienne. En effet, la théologie ajoute à la toute-présence de Dieu sa toute-puissance créatrice, exercée partout où quelque chose de réel se produit en acte. Dieu est dans tous les lieux sans se localiser, partout tout entier, non pas comme partie ou attribut de la chose qui se fait, mais *de la manière dont l'agent est présent à ce dans quoi il agit.* C'est la doctrine thomiste. Or l'idée de l'infini est la source des imaginations contradictoires de ce genre, parce qu'elle a le don de présenter en images des rapports irréalisables. La supposition d'un accroissement de puissance locomotrice *passant du fini à l'infini* permet de penser à quelque chose qui siégerait à la fois en plusieurs lieux différents ; autrement ce serait penser que cette chose est dans chacun de ces lieux, et qu'en même temps elle n'y est pas ; et cela, c'est ce qui ne se peut penser. Mais, a dit Pascal : « Je vous veux faire voir une chose infinie et indivisible ; c'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie. » Et en effet, l'infini ôterait la contradiction, si lui-même n'était pas contradictoire.

Le trait le plus saillant de l'atteinte portée par la thèse de l'ubiquité à l'ordre rationnel des rapports spatiaux, et à la loi même de l'étendue, se rencontre dans le dogme catholique de la *présence réelle*, parce que c'est d'un corps qu'il s'agit, quoique du corps d'un dieu, et que ce corps est supposé localisé tout entier dans une multitude de lieux à la fois. Mais l'alliance de l'éternité simultanée et de l'ubiquité avec la providence absolue éclaire bien plus profondément la méta-

physique de l'infini dans ses conséquences, en ce qu'elle conduit à regarder l'existence du monde, et non pas seulement l'essence divine, comme ne constituant qu'un acte unique et instantané hors du temps et de l'espace.

XXXVIII

L'ESPACE INFINI CHEZ LES SAVANTS MODERNES. — La doctrine de la spiritualité de Dieu et la croyance générale à la limitation du monde matériel s'opposaient, pendant le règne de la scolastique, à ce que l'infini actuel devint un point de vue commun dans la cosmologie. Mais la disposition des esprits changea par suite des découvertes astronomiques, à la fin du XVIe siècle, et de l'adhésion des savants au système du monde de Copernic. L'induction de ce fait : que les bornes jusque-là imaginées du monde observable reculent à mesure qu'on obtient les moyens de constater de plus grands éloignements des corps, à cette hypothèse : qu'il n'y a pas de fin, dans l'espace, pour les mondes réellement donnés, est illégitime. Elle doit l'être aux yeux mêmes de ceux qui croient un infini actuel logiquement admissible ; mais elle est trop facile pour n'être pas commune. Les contemporains des premières observations qui agrandirent démesurément l'idée ancienne des proportions des *sphères* tombèrent en admiration devant l'étendue insondable de l'univers, sans songer que le beau et le parfait ne consistent pas dans la grandeur des dimensions. Le changement imaginaire de l'échelle géométrique du cosmos, cet écrasement matériel de l'homme, — quoique assez manifeste déjà sur l'an-

cienne échelle supposée, — passa pour un abaissement moral de sa situation, une preuve de son peu de valeur devant l'immensité. On crut que les anciens, en donnant à la révolution des sphères la terre pour centre, avaient entendu se placer eux-mêmes au centre d'excellence du monde, ce qui est le contraire de la vérité ; tandis que les modernes, se reconnaissant logés dans « un petit coin de l'univers », seraient fondés à attribuer au système matériel de la création, une incomparable supériorité sur la Terre et les terricoles. Mais rien de tout cela ne répond aux faits. Ce qu'on obtenait par les découvertes modernes, c'était l'information plus exacte des lois de phénomènes à grande envergure, d'impulsion, de pesanteur et de chaleur, et d'un système de révolutions très vaste dont le centre ne se découvre pas encore : le tout parfaitement étranger, qu'on sache, à la valeur morale des existences.

L'idée de l'infini, dans l'abstrait, suivit une marche correspondante à l'extension que l'imagination donnait à l'univers, en franchissant toutes bornes. L'illusion née de l'imagination des possibles, ainsi que de l'expérience de l'indéfini de la quantité sensible, favorisa le passage de l'idée de l'indéfini à celle de l'infini actuel, et de celle-ci aux spéculations qui naissent de la synthèse de l'infini et de la mesure, idées mutuellement contradictoires. Giordano Bruno déploya le même enthousiasme à célébrer les *mondes infinis* qu'à reproduire les élucubrations de Nicolas de Kuss sur l'unité de l'immensité et du point, de l'éternité et de l'instant : il parut ainsi faire une hérésie monstrueuse de ce qui avait été chez le cardinal un comble de piété mystique. Descartes, pour éviter l'hérésie, s'astreignit à ne point dépasser la notion de l'indéfini, dans son sys-

tème des tourbillons, mais il apparaît clairement que c'est à l'infini qu'il pensait, à l'infini, qui, d'ailleurs, est la même chose que la continuité du plein dans l'étendue matérialisée telle qu'il la concevait.

La doctrine de Spinoza s'éloigne beaucoup dans la forme, mais peu dans le fond, de celle de Bruno en ce qui touche l'infini. Spinoza ne spécule pas en cosmologie, mais le rapport du phénoménal et de l'éternel, des parties et du tout, dans l'infini divin, l'indivisibilité réelle des phénomènes distincts en apparence dans le temps et l'espace, et dont la manifestation n'a pas eu de commencement et n'aura pas de fin, sont des points de théorie qui, envisagés dans l'ordre physique, supposent un monde sans bornes, et à la fois enfermé dans l'unité de l'inétendu réel. Leibniz, en sa polémique avec Clarke, soutient l'infinité de l'univers *matériel*, comme il le nomme lui-même à cet endroit, quoique sa monadologie exclue la réalité subjective de l'étendue. C'est enfin l'opinion actuelle de la grande majorité des savants, des philosophes et des gens du monde qui pensent d'après eux, que *le monde est infini*, sans faire de métaphysique. Kant peut paraître au fond l'avoir adoptée, tout en s'en désintéressant dialectiquement par cet argument que l'espace avec tout ce qu'il contient de phénomènes n'étant que représentation *en nous*, on ne saurait dire du monde *en soi* qu'il est infini, non plus que fini.

XXXIX

L'INIFNI DE COMPOSITION. LE RAPPORT DU FINI A L'INFINI. — Il est remarquable que, la première fois qu'un phi-

losophe s'est avisé de vouloir se rendre compte de ce qui paraît si simple en n'y réfléchissant pas, nous voulons dire de la manière dont une étendue se compose d'autres étendues, et dont le parcours d'un mobile se compose d'autres parcours moindres, ce fut pour confirmer la doctrine éléatique et démontrer l'*impossibilité du mouvement*. En reconnaissant que la recherche de la plus petite partie d'une distance entre deux points, ou celle du plus petit changement de lieu d'un mobile, était pour l'esprit un problème insoluble, fallait-il donc que Zénon conclut que le mouvement est une apparence illusoire ? Ne pouvait-il se dire que la nature de la conception, dans ce qui regarde ces phénomènes, consiste dans la pensée d'une suite interminable de divisions de l'objet (ou de multiplications, à les prendre en sens inverse), tandis que le sujet a sa propre manière d'être, qui correspond à notre perception, à nos sensations, mais non pas à l'indéfinité de nos idées de l'étendue et des nombres. Il restait après cela un problème, mais qui dans tous les cas se pose : celui de la nature de la matière.

Plutôt que d'abandonner le point de vue de la croyance irréfléchie commune en l'existence d'une matière des corps possédant subjectivement les qualités sensibles dont l'imagination prolonge l'application possible à travers leurs parties indéfiniment diminuées, le grand dialecticien d'Elée nia la réalité des rapports perçus de l'ordre mécanique, c'est-à-dire la perception elle-même, ou sa loi selon l'ordre de la nature, et soutint que le phénomène est illusoire. Nul philosophe n'ayant songé, pendant plus de deux mille ans après cette époque, à résoudre la difficulté de la première de ces deux manières ; mais tous ayant été même en

peine d'apercevoir le vrai sens et la portée des arguments de l'Eléate, qu'ils prirent le parti de traiter de sophismes, on peut juger par là des progrès accomplis dans la science de l'esprit, entre l'âge de Zénon et celui de Berkeley, de Leibniz et de Malebranche.

Les arguments de Zénon ont gardé toute leur valeur, pourvu qu'on les comprenne comme démontrant l'impossibilité logique d'admettre l'existence d'un sujet matériel en soi, ayant des parties en soi, qui seraient franchies par un mobile dans l'intervalle linéaire de deux points entre lesquels ces parties seraient multipliées sans fin. La définition de la quantité géométrique abstraite, dont une partie, quelque petite qu'elle soit, est conçue comme divisible en d'autres parties qui sont divisibles de même, et cela sans fin, pose une loi des possibles pour l'entendement, non un jugement pour la détermination d'un sujet. L'impossibilité ressort immédiatement du principal argument de Zénon, car il consiste, au fond, à remarquer que la bisection d'une ligne, et de sa moitié, et de la moitié de sa moitié, etc., est une opération qui, ne pouvant se terminer en son concept, ne peut fournir le concept d'une ligne dans laquelle elle serait d'avance réalisée par l'existence intrinsèque de toutes les parties d'une telle division. Il y a contradiction. Traduisons la suite des parties en une suite de mouvements partiels pour le parcours de la ligne, on dira par la même raison, avec Zénon : le mouvement ne peut se terminer, le mobile n'aura jamais fini de traverser des parties sans fin. Ce *jamais*, nous l'avons remarqué plus haut, s'applique au temps comme à l'espace, parce qu'il s'applique au nombre qui les embrasse tous deux dans la division du continu. Les préventions de la critique, en premier

lieu, peut-être, les fautes des éditeurs des *Leçons de physique* d'Aristote où les arguments sont rapportés, ont empêché qu'on les saisît dans leur généralité logique.

A l'*Achille* de Zénon, la *Flèche qui vole* ajoute un trait de polémique qui semble s'écarter de la question de l'impossibilité du mouvement, mais qui y tient, au contraire étroitement, en montrant l'irréductible opposition des idées de continuité et de détermination locale dans le parcours d'un mobile. C'est une sorte de défi, que Zénon adresse à l'adversaire, d'expliquer comment il faut se représenter la position du mobile, *qui doit être à tout instant situé dans une étendue dont les dimensions coïncident avec les siennes*, et qui pourtant n'est ni dans un lieu d'où il part, ni dans le suivant, *le plus prochain*, *puisqu'il se meut de l'un à l'autre*. On a objecté à Zénon qu'il supposait de la sorte la ligne à parcourir composée de points, et le temps composé d'instants. C'est refuser de comprendre. Zénon ne fait point de suppositions ; libre à son contradicteur d'en faire et d'imaginer, s'il le peut, un intervalle minimum entre deux positions du mobile, et une manière d'être situé quand il n'occupe ni l'une ni l'autre. Si, comme le porte l'objection, la ligne à parcourir est composée de points, ou ils se touchent, ou des intervalles les séparent : dans le premier cas, la contiguïté est l'identité, car le point n'a pas de parties, et alors il n'y a pas mouvement ; dans le second, le problème demeure. Il faut alors revenir à la ligne toujours composée de lignes moindres, indéfiniment divisibles : nous nous voyons dans l'impossibilité de comprendre le passage d'un lieu à un lieu suivant, quand nous ne savons comment la suite et l'enchaînement des lieux peut se défi-

nir, faute de la donnée d'un minimum de grandeur. L'impossibilité de la continuité de l'étendue et du mouvement ressort fortement de l'argument de *la flèche qui vole.*

Zénon est aussi l'auteur d'un argument très connu contre la subjectivité de l'espace. Il consiste à observer que ce sujet *contenant*, s'il en faut un, aurait besoin d'être *contenu* lui-même dans un autre. L'objection semble puérile, elle fait cependant ressortir cette forme de la pensée par laquelle nous plaçons dans l'espace toute chose située hors de nous. Si elle ne s'applique pas à l'espace lui-même, c'est qu'il n'est pas situé, mais qu'il est l'expression universelle du rapport intuitif de contenance. L'étendue, condition des images, n'est point une image; autrement, il est hors de doute qu'il faudrait chercher dans quoi elle est contenue, et c'est l'idée vraie de l'étendue qui viendrait. Mais parce qu'elle est la forme intuitive commune à tous les rapports de position et de figure, l'étendue n'est pas sujette elle-même à l'un de ces rapports, celui de la contenance.

Les questions soulevées par la critique éléatique de la composition matérielle ne retinrent pas assez l'attention d'Aristote, qui ne vit qu'imparfaitement l'application à l'infini de son admirable distinction de l'acte et de la puissance. Les écoles postérieures négligèrent ces sortes d'analyses. C'est seulement quand le néoplatonisme eut à appliquer la notion de nombre, non plus à la matière, pour laquelle il conserva à l'infini sa signification pythagoricienne d'indétermination, mais aux idées et aux âmes, que la doctrine infinitiste mystique s'introduisit dans le concept de composition comme dans celui de la perfection divine (XXXVI). L'unité de l'Intelligence divine, selon Plotin, se forme

de la multitude des intelligibles *en vertu de leur nature infinie*. L'Ame universelle contient toutes les âmes, *est à la fois une et infinie;* elle est divisée seulement *dans ce qui la reçoit :* c'est *un nombre plus grand que tout nombre*, « un nombre universel, un et multiple, qui constitue un tout infini par soi, sans limites. L'infinité trouve ses limites dans les animaux, auxquels la beauté est donnée par la mesure ». Cette dernière pensée est pythagoricienne. La première est volontairement contradictoire, et nous montre dans le néoplatonisme la source de la théologie mathématique identifiant le maximum et le minimum dans le tout, et faisant descendre le monde matériel infini de la pure unité suprême : forme de panthéisme qu'on peut interpréter comme la réduction mystique du monde à son principe divin, mais, plus naturellement, au point de vue inverse, comme la constitution de la nature de Dieu formée du tout des éléments infinis du monde.

XL

L'INFINI DE COMPOSITION DANS LA PHILOSOPHIE MODERNE. — Les idées infinitistes étaient répandues à l'époque de la jeunesse de Descartes, autant qu'en permettait l'aveu le caractère hérétique de la doctrine de Bruno, supplicié peu d'années auparavant, dont elles étaient l'enseigne éclatante. Descartes, en sa théorie de l'étendue substantielle et du plein, avait toutes les raisons possibles et même l'obligation philosophique de s'expliquer sur les difficultés relatives à l'infini de composition, qui n'est autre que la quantité continue. Il aima mieux traiter par le mépris ces prétendues subtilités. Le sujet était cepen-

dant si important pour la philosophie dont il posait le point de départ, que c'est en en imaginant des solutions que Leibniz et Spinoza composèrent leurs systèmes, à la suite du sien. Leibniz substitua aux parties indéfiniment divisibles de la matière cartésienne une infinité de substances simples, points géométriques à l'égard de l'étendue, et Spinoza une infinité de modes de cette même étendue regardée comme un attribut de la substance unique. C'était, des deux côtés un infini de composition. On voit par là que Descartes n'avait pas suffisamment défini la matière; et Malebranche pouvait bien la supprimer; on sait qu'il en était tenté fortement.

Pour Spinoza, l'infinité de la composition s'absorbe dans l'indivisibilité fondamentale de l'étendue ; elle est donc une imagination seulement; pour Leibniz, elle est formellement réelle : la distinction réelle des monades, quoique infinies en nombre, est affirmée. Le philosophe sait et déclare d'ailleurs, en tant que mathématicien, que l'idée d'un nombre actuellement infini est contradictoire *in terminis ;* la quantité *différentielle* du calcul appelé *infinitésimal*, dont il est l'inventeur, il ne la donne que pour une quantité indéfiniment diminuée, dont la détermination reste arbitraire ; mais, en tant que métaphysicien, il se croit permis d'assurer que la moindre étendue finie est peuplée d'une infinité actuelle de monades. La raison que Leibniz donne de cette différence de traitement de deux questions qui semblent si bien n'en faire qu'une seule, arithmétique, c'est qu'un *amas*, une *multitude* est autre chose qu'un *tout*. Un tout forme toujours un nombre, une multitude pourrait n'en être pas un. Cette distinction a été souvent renouvelée depuis Leibniz. Cependant, si

une multitude est déterminée, *et que ses parties soient distinctes*, et c'est ici ce que l'on suppose, on ne peut pas nier que leur ensemble forme un tout, qui est un nombre, à moins qu'on ne veuille se soustraire à la loi du rapport du multiple à l'un, ce qui est sortir de la logique. Quels motifs peut-on se croire pour la violer qui n'ait besoin d'elle pour se faire valoir? L'infinitisme ne les donne pas; ils semblent même de nature à n'être pas facilement éclaircis pour le penseur qu'ils animent secrètement. La solution de la difficulté nous paraît donnée, en ce qui concerne Leibniz, par la supposition, qu'au fond, il regardait, aussi bien que Spinoza, la division et l'individuation comme imaginaires.

Le calcul infinitésimal, quoique interprété correctement par son inventeur, qui fut en cela mal compris, et le calcul des fluxions de Newton, le même que l'autre avec d'autres notations, devinrent, pour les mathématiciens désireux d'en fixer la logique, un sujet scabreux, grâce à l'obsession de l'idée de l'infini, à laquelle on ne se résignait pas à substituer celle de l'indéfini. La plupart furent séduits par un expédient qui consiste à envisager les limites d'accroissement ou de décroissement de grandeur des quantités variables, en évitant de considérer la grandeur, *à la limite*, comme *composée des différences en nombre indéfini* que la variable doit traverser pour l'atteindre. Mais on déguise ce dernier point de vue, plutôt qu'on ne l'évite. L'assimilation vicieuse de l'indéfini à l'infini actuel demeure au fond de cette méthode.

En regard de ces mathématiciens, qui affichent une prétention mal justifiée à la rigueur et à la clarté, d'autres ont embrassé le réalisme infinitiste, et défini nettement l'étendue et la durée comme composés des

infinitésimaux de leurs natures respectives, pris en nombres infinis. Ces minima concrets, s'ils sont des points et des instants sans dimensions, comme quelques philosophes le voudraient, ne répondent pas aux concepts de la géométrie et de la mécanique qui ne veulent point d'arrêt à la division des éléments de composition de la quantité ; et s'ils donnent satisfaction à cette exigence en restant toujours indéterminés, leurs symboles ne peuvent être réalisés sans que la réalisation s'étende aux infinis d'ordres supérieurs, c'est-à-dire à l'*infiniment plus qu'infini ;* et cette conséquence, avec des redoublements de contradiction dans le concept, atteint le comble de l'inintelligible.

Les géomètres du XIXe siècle ont été conduits par l'usage toujours croissant de l'analyse algébrique à réaliser les signes. Les symboles des valeurs infinies, et ceux des imaginaires aussi, se prennent volontiers pour des espèces d'une expression mathématique dont les rapports proprement numériques ne seraient que des cas particuliers. Cette généralisation du nombre, comme on la nomme, est une fâcheuse déformation de la catégorie de quantité, dont la notion fondamentale est altérée, et dont les applications deviennent illogiques, au moins au point de vue d'une méthode positive. La réalisation des infinis amène le géomètre à voir dans une quantité linéaire quelconque un infini qui renferme d'autres infinis, indéfiniment, à mesure qu'on le conçoit divisé, puisque chaque partie est divisible à l'infini comme le tout lui-même. Toute quantité continue peut se présenter à l'infinitiste sous cet aspect. De là une définition générale de l'infini qu'on a pu formuler en termes forts et précis : *La quantité infinie est une quantité dont les*

parties, considérées séparément, égalent chacune le tout.

Le caractère radicalement illogique d'une telle définition consiste en ce que les concepts de tout et de partie, et d'égalité, y sont introduits et nécessairement supposés, pour qu'elle soit intelligible, et qu'en même temps ils sont violés par la proposition elle-même. Toutes les difficultés que, depuis l'origine de la géométrie, les notions de fini, d'indéfini, et les rapports incommensurables suscitaient dans les théories, naissaient du besoin d'éviter la contradiction en cherchant des méthodes pour la mesure des grandeurs idéalement continues. La méthode que l'infinitisme découvre après tant de tâtonnements se résumerait donc à faire entrer la contradiction dans le propre concept de la quantité! On voudrait savoir si les philosophes qui admettent les proportions infinies dans le monde matériel sont prêts à suivre les géomètres égarés dans cette *illogique logication* de l'infini en acte. Pour les mathématiciens, il est juste de reconnaître que les concepts peuvent rester abstraits et idéaux (bien que toujours contradictoires en eux-mêmes) et bornés à leur emploi mathématique. Mais les philosophes sont-ils prêts à regarder comme un concept rationnel, celui par lequel, se transportant dans une partie du monde séparée de celle où nous sommes par une série d'astres échelonnés dépassant tout nombre assignable, on aurait devant soi, dans la même direction, une autre série égale, et puis une autre, etc., et cela de telle sorte que chacune fût numériquement égale, étant infinie, à la somme de toutes celles qui la comprennent elle-même en arrière et en avant? On objectera que l'infini ne se peut atteindre, et que si loin qu'on se porte, suivant le concept, on ne sera jamais parvenu qu'à des nombres

déterminés d'astres, dans une série unique. Sans doute, mais ce sera avouer que le concept de l'infini actuel n'est pas réalisable, et que là où il y a des parties réelles données elles ne peuvent jamais être que finies en acte. Le monde infini concret n'est donc pas plus possiblement réel que le nombre infini abstrait n'est intelligible.

XLI

Le dilemme de l'infinitisme. — Ce n'est point par rapport à l'espace ou au temps, en particulier, et à leur composition, que doit être réclamée du logicien l'option entre l'affirmation ou la négation de la thèse de l'infini actuel ; c'est par rapport à ce concept de l'infini et à sa forme. Quand nous avons étudié la question du conditionnement des phénomènes en général, ensuite celle du conditionnement de qualité (catégorie de la substance), nous avons vu le dilemme se poser entre l'acceptation ou le refus de la loi de relativité comme seule applicable aux fonctions intellectuelles pour la définition de nos connaissances en tout sujet. Et l'application de cette loi était celle du principe de contradiction lui-même, car l'usage des catégories ne s'impose pas moins à la spéculation qu'à l'expérience, et nous n'en saurions contester aucune qui ne persiste alors même à s'affirmer dans nos jugements. Il en est maintenant du conditionnement quantitatif comme du qualitatif : Tout ce que nous distinguons comme ayant ou ayant eu une existence distincte, définissable, nous le pensons en un rapport d'unité à nombre et de partie à tout, de même que, tout sujet posé, nous le

qualifions de quelque manière déterminée. Si nous pouvons nier, en théorie, les affirmations implicites de notre pensée à cet égard, c'est que des motifs, avoués ou secrets, nous engagent souvent à chercher les moyens de nier cela même que supposent les jugements dont l'exercice de l'intelligence est inséparable. Aussi est-ce d'examen et d'option qu'il s'agit, non de dogmatisme, dans ces problèmes de philosophie première.

Il serait juste cependant de mettre une différence de valeur entre une proposition qui s'appuie immédiatement sur le principe de contradiction, et toutes celles qui, pour la combattre, usent d'autres arguments. On a le droit de penser que le philosophe qui ne fait pas cette distinction ne regarde pas la logique comme hors de question dans le débat, ne croit pas que la logique oblige. Nous entendons appliquer à Kant cette remarque. Kant, en la première et la plus nette de ses antinomies, prouve la *thèse* des limites du monde dans le temps et l'espace par cette raison, que « l'infinité d'une série consiste en ce qu'elle ne peut jamais être complétée au moyen de la synthèse successive de ses termes », et que, par conséquent, la synthèse qu'on suppose effectuée, d'un côté, et l'analyse, impossible de l'autre, par hypothèse, sont deux concepts qui se contredisent. De même, dans la deuxième antinomie, où il envisage l'idée de composition matérielle (logiquement la même), Kant prouve la *thèse* de l'impossibilité d'existence de *composés de composés sans fin*, en observant que l'idée de composition implique l'idée du composant, au même titre qu'elle implique l'idée du composé, et que, en faisant abstraction de la composition, il devrait rester des composants, au lieu qu'il ne doit rien rester, s'il est vrai qu'il n'existe que des compo-

sés. Plus simplement, quoique moins ingénieusement, c'est dire que l'hypothèse d'une composition à la fois donnée et indéfinie, se détruit elle-même, comme celle de l'illimitation dans la première antinomie. L'idée de la composition sans terme contredit l'idée de composition. Voilà ce qui regarde les *thèses* dans ces deux antinomies.

Quand on examine les arguments que Kant apporte pour prouver les *antithèses*, auxquelles il accorde une valeur démonstrative (rationnelle) équivalente à celle des *thèses*, on s'aperçoit qu'ils n'opposent rien aux arguments invoqués à l'appui de celles-ci, et ne se fondent pas comme eux sur la logique, en dévoilant la contradiction dans le concept à combattre. Ils ne leur sont donc pas logiquement comparables. Le philosophe qui prétend, comme Kant, neutraliser les preuves en les opposant, quoique si diverses, pour ne pas conclure, ou, comme Hamilton, pour choisir entre elles, mais en se guidant sur des motifs qui ne relèvent pas de la logique, devrait déclarer sincèrement que, dans son opinion, le principe de contradiction ne doit pas obtenir la primauté dans les motifs de nos jugements.

Le dilemme de l'infini porte sur l'application de la logique de la quantité à l'ordre universel des phénomènes dans l'espace et dans le temps. Les rapports de l'unité au nombre, et des parties au tout, sont-ils applicables partout où l'on peut regarder une existence réelle comme constituée, en extension ou en composition? Telle est la question, et la formule des thèses contradictoires entre lesquelles l'option est forcée se pose en ces termes :

Ou des phénomènes peuvent, dans l'espace (actuellement), et dans le temps (passé), être donnés, réels et dis-

tincts, et cependant ne pas former des touts déterminés et des nombres, quand ils sont considérés ensemble ; et des composés d'éléments réels et distincts peuvent être constitués sans que leur somme donnée soit un nombre déterminé ;

Ou toute multitude donnée de phénomènes donnés et distincts forme un tout qui est un nombre déterminé.

Les trois dilemmes que nous avons formulés jusqu'ici regardent le principe de relativité en général, et l'un d'eux, la loi de *qualité*, un autre, la loi de *quantité*, qui sont des rapports *statiques* applicables à l'ordre entier des objets de l'entendement. Ils n'impliquent rien du *devenir*, quoiqu'ils portent sur les phénomènes répartis dans le temps, comme sur ceux qui sont représentés dans l'espace. Le dilemme qui va suivre concerne les rapports *dynamiques*, le *devenir*, la *cause* et la *fin*. Il intéresse donc plus directement la vie et la conscience. Il ne laisse pas de tenir aux dilemmes abstraits par le lien métaphysique le plus profond, et particulièrement à celui de l'infini par la plus stricte logique.

CHAPITRE IV

LE DÉTERMINISME. — LA LIBERTÉ

XLII

Définitions. — L'enchaînement universel invariable des phénomènes est l'hypothèse d'une loi de leur succession en vertu de laquelle, à un état antécédent donné des choses de toute nature dans le monde, un seul et même conséquent peut ou a jamais pu répondre, dans toute la suite des temps; c'est celui qui se produit ou qui s'est produit en effet; en sorte que chaque phénomène, pris en particulier, est à chaque instant l'unique dont la production ait été possible dans ses circonstances, et qu'il n'y a jamais de possible en toutes choses que le nécessaire. Cette loi du devenir est le pur et parfait *déterminisme*.

L'hypothèse opposée à ce déterminisme admet l'existence des contingents et des accidents, quelle qu'en soit la nature ou l'origine; ce sont des phénomènes à proprement parler possibles, non nécessaires, dont le caractère est de n'exclure leurs contradictoires qu'après l'événement, tandis que, en qualité de futurs, ils étaient indéterminés à l'être, au même titre que leurs contraires. Il existe, suivant cette hypothèse, une part

d'indéterminisme dans les rapports des phénomènes successifs, et des agents naturels ont le pouvoir de produire certains actes, ou des actes différents, et des actes contraires, dans les mêmes circonstances données.

Ajoutons une importante remarque à ces définitions. Les penseurs qui ont compris toute la portée de la doctrine déterministe, ou enchaînement invariable, envisagé dans la production d'un phénomène particulier, ont admis, et Laplace, par exemple, a énoncé en termes rigoureux et absolus la loi du prédéterminisme universel, qu'on peut appeler l'équation intégrale du monde, impliquant un seul état possible de toutes choses, à tout instant. Cet état renfermerait l'effet possible unique des causes données dans l'un des états antérieurs quelconques, et la cause entière, immuable, de chacun des états futurs, et de tout phénomène, à l'instant où il doit se produire. Mais le déterministe se contente quelquefois, de considérer, pour chaque phénomène actuellement déterminé, la série de tous les phénomènes antérieurs qu'il peut connaître ou imaginer intervenus directement ou indirectement pour le conditionner. Il n'examine point si les séries de ce genre ne sont pas toutes liées et solidaires, et si elles peuvent être regardées comme séparées les unes des autres, dans leur cours antérieur, suffisamment prolongé en arrière. Il considère la rencontre de deux d'entre elles, quand un phénomène appartenant à l'une se trouve être la cause d'un phénomène appartenant à l'autre, et il qualifie l'effet d'*accidentel*, quoique *nécessaire* (exemple : la coïncidence d'un naufrage, qui a ses causes, et de la présence à bord d'un certain passager qui a ses motifs). Mais l'hypothèse de l'indépendance mutuelle des deux séries n'est pas admissible, dès que l'on admet la pré-

détermination des termes de chacune d'elles en particulier, pour le moment où elles se rencontrent. De cette unique liaison constatée, l'invariable relation de tous les phénomènes respectifs s'ensuit à l'égard du temps où ils apparaissent.

En effet, la nécessité du fait de rencontre n'est pas la combinaison fortuite de deux nécessités diverses, mais une exigence de l'ordre général, et il est aisé de s'en rendre compte. Considérons en chacune des séries le moment qui a précédé celui de leur rencontre; les phénomènes relatifs à l'une d'elles ont été par hypothèse les seuls qui pussent avoir pour conséquence les suivants. Il en est de même pour l'autre série. La correspondance entre le phénomènes respectifs des deux séries a donc été aussi nécessaire à ce moment qu'au moment où elle a abouti à la rencontre. En remontant, de moment en moment, le cours du temps, on peut démontrer par la même raison la nécessité d'une correspondance des termes successifs de ces séries, *la seule possible*. Le constant parallélisme des phénomènes des deux parts est aussi déterminé que leur production considérée séparément. Enfin le même raisonnement est applicable à des séries quelconques.

Il faut donc remonter à l'origine. S'il y a une origine ce ne peut-être qu'un préétablissement de tous les rapports, tel que le suppose le prédéterminisme théologique; il n'amène les rencontres que parce qu'il règle toutes les séries possibles et leurs rapports de concomitance dans le temps. S'il n'y a point d'origine, si les causes remontent à l'infini, toute cause étant l'effet d'une cause antécédente, la correspondance est éternelle. Si les phénomènes se classent pour nous en des séries que notre ignorance sépare, et dont nous voyons à certains moments seu-

lement les points de rencontre qui nous touchent, c'est que les moments et les points sont déterminés par la loi générale qui est une loi de prédétermination commune à tous les phénomènes. L'hypothèse du déterminisme rapportée à des phénomènes particuliers implique donc le prédéterminisme universel, celui qui a pour formule l'*identité de la puissance du monde, de tout ce qu'il est, de tout ce qu'il a été, et de tout ce qu'il peut devenir, avec son acte, de tout temps présent, où tout est contenu.*

La thèse de l'existence des possibles, ou futurs imprédéterminés, introduit les causes contingentes dans la masse, de quelque étendue que l'expérience et la psychologie la puissent révéler, des causes nécessaires et des phénomènes liés invariablement. L'uniformité des lois naturelles et le pouvoir de l'acte mental de volonté sur les autres modifications de la pensée et sur les mouvements du corps constatent la donnée universelle de cette détermination des conséquents par les antécédents, dans l'ordre du temps, qui régit le devenir. La causalité est cette relation des phénomènes, en tant que certains d'entre eux étant donnés, certains autres sont en conséquence déterminés à se produire. Cette loi comporte deux genres d'application fort différents, quant à la nature et à la clarté de la connaissance que nous en obtenons, puisque l'une, qui s'obtient dans la conscience, s'y définit immédiatement par l'efficacité de la volonté servie à la fois et limitée par des conditions extérieures dont les organes font partie, tandis que l'autre a son siège dans des conditions physiques, en partie simples et fixes, en partie compliquées et lointaines, toutes également impropres à nous faire atteindre, dans l'étude des corps, jusqu'à des actions immédiates d'êtres naturels qui seraient

assimilables à l'action mentale de la volonté. Celle-ci est la seule où nous prenons d'original la notion de la cause, et où nous la vérifions par la détermination de nos pensées successives. Dans cette ignorance, on donne habituellement le nom de cause à tout phénomène naturel dont la présence ou la production en des circonstances définies sont suffisantes pour qu'existent ou que se produisent d'autres phénomènes, qu'on appelle alors ses effets.

La différence entre les sciences et le langage commun, sous ce rapport, consiste en ce que les sciences définissent, avec précision et généralité à la fois, les différents ordres de conditions dont dépendent les phénomènes, et qu'elles spécifient les modes de dépendance de ceux qui se produisent, par rapport à ceux qui en sont les conditions nécessaires et suffisantes.

Nous pouvons étudier la loi d'enchaînement des phénomènes, en elle-même, sans avoir à séparer les espèces de faits auxquels elle s'applique, parce que la question générale du déterminisme et celle du déterminisme psychologique en particulier sont connexes. Mais le débat sur la seconde a dominé historiquement, sous la forme du conflit de la nécessité et de la liberté humaine. Elle s'est trouvée plus aisément abordable sous cet aspect, où les arguments, des deux côtés, ont été à peu près les mêmes à toutes les époques.

XLIII

L'idée du libre ou du nécessaire, avant la psychologie. — Rien n'est plus facile que de s'assurer par l'observation que les hommes qui ne philosophent pas

sont portés, selon les moments et leurs impressions, tantôt à croire à l'importance des volontés, supposées libres, dans la marche des choses, tantôt à se dire qu'on n'est vraiment le maître de rien, ni de soi, de ses passions et de ses actes, mais que chacun ne fait jamais que ce que sa position, son caractère et les circonstances commandent. Cette double inclination s'explique, si l'on réfléchit que notre sentiment naturel de l'ambiguïté de beaucoup de futurs, que nous imaginons à tout moment, nous donne à croire que ce que quelqu'un n'a pas fait, il a souvent pu le faire, ou que ce qu'il a fait, il aurait pu ne pas le faire ; tandis que, d'une autre part, l'expérience des passions et des caractères, et celle des différentes sortes de solidarité qui enchaînent les volontés individuelles favorisent l'induction de l'entier déterminisme.

Avant la philosophie, l'inspiration des poètes varie. Chez Homère et chez les *gnomiques*, l'affirmation du libre arbitre est suggérée, aux endroits où le jugement moral et l'exhortation au bien en marquent la place, tandis que des jugements réfléchis sur la fatalité des passions, et sur l'inéluctabilité du mal ou de la punition font apparaître les figures de l'ἀνάγκη et de l'εἱμαρμένη, formes de la destinée. Il n'est cependant pas évident que le système de la nécessité ait régné, comme on le croit, dans l'esprit de l'antiquité beaucoup plus que dans les sociétés modernes. En tant que formellement négatif de la liberté humaine, les religions et la morale pratique en ont de tout temps affaibli l'influence, et c'est à la philosophie qu'il a dû son inflexible forme rationnelle et sa véritable force.

Il est mentionné pour la première fois, avec sa formule expresse, comme se rapportant à la doctrine qui,

la première aussi, a réduit le monde à l'unité d'un principe invariable ; c'est celle de Parménide ; c'est ensuite celle de Démocrite qui le revendique, et qu'on a rapprochée avec raison de la précédente, sous ce rapport, quoique fondée sur un principe ontologique contraire.

Parménide n'a pu introduire aucun élément de variété, aucun accident, dans l'*Être sans devenir* que posait sa théorie, et s'il en avait admis un dans le monde des phénomènes, ce qu'on ne nous dit pas, ce ne pouvait être qu'en lui attribuant aussi un caractère d'illusion. Démocrite remplaçant le *Sphairos* unique de Parménide par l'infinité des atomes ne reconnut de cause au monde que celle qui agit dans leurs chocs et dans leurs tourbillons, phénomènes enchaînés sans aucune scission possible et faisant bloc dans le temps. *Rien n'est accidentel, toutes choses sont par raison et nécessité.* La raison réside dans les propriétés des atomes et dans le mouvement. Les faits de pensée en sont des résultats, et, par conséquent, nécessaires comme les mouvements eux-mêmes.

L'opposition aux systèmes de la causalité illusoire et de la causalité mécanique vint de la notion du *Noûs* d'Anaxagore. Anaxagore rejeta la nécessité, mais aussi l'accident : l'un, comme n'étant que le nom de la cause, et n'en définissant pas la nature, l'autre comme n'en marquant que l'ignorance. Ce philosophe transporta la causation de l'ordre mécanique à l'ordre intellectuel. Le *Noûs*, doué de la parfaite connaissance et de l'entière prévoyance des choses, meut, compose, et coordonne les éléments. Anaxagore introduisait ainsi la finalité, avec la cause, dans l'explication de la nature, mais sans la rattacher à une volonté consciente, sans toucher à la question du mal, et, de plus, en revenant

lui-même aux explications mécaniques, qu'il aurait dû remplacer par d'autres, selon son principe. Il n'entrait ni théologie, ni psychologie dans sa doctrine. La cause universelle y était, comme l'Intelligence une abstraction (X).

XLIV

La question de la liberté envisagée psychologiquement. Socrate et Aristote. — La psychologie fondée par Socrate, si elle conduisit immédiatement à poser le problème de la liberté humaine sur le théâtre de l'esprit, au lieu qu'il était enveloppé jusqu'alors dans les doctrines naturalistes, ne commença point par une reconnaissance du libre arbitre ; il était naturel que ce fût le contraire qui arrivât, parce que toute science, en débutant, s'applique à la partie de son sujet qui peut comporter une analyse méthodique. C'est ainsi que, dans l'étude du jugement et de la volonté, ce ne fût pas l'initiative de la pensée, avec les motifs contraires qu'elle est apte à susciter, qui s'offrit d'abord comme un principe, mais bien l'enchaînement des motifs avec sa conséquence, la résolution. C'est là le point de vue scientifique de la question : d'où cette sentence de Socrate : « Il serait absurde que, la science étant là, quelque autre chose entraînât le sage et fît de lui un esclave. Celui qui sait le meilleur ne peut, le sachant, que le faire. S'il ne le fait pas, c'est qu'il l'ignore. » Cette science du meilleur est la théorie des vertus étudiées et systématisées, dont Socrate, ébloui par la découverte de l'analyse psychologique, confondait les propositions et les conclusions avec les mobiles variables et avec les résolutions incer-

taines d'un agent moral. Cette thèse socratique et platonicienne de l'assimilation de la science à la vertu, posait, en contrepartie, l'âme de l'ignorant comme entraînée fatalement à ses actes par le désir, et esclave de la nature. Tel est le déterminisme psychologique qui devait se développer dans les doctrines, parallèlement au déterminisme naturaliste dont l'universalité, sans cela, se dément.

La théorie de la vertu-science, impliquant ce mode mental de la doctrine de la nécessité, s'accordait mal avec l'explication générale du monde *par le meilleur*, que Platon reprochait à Anaxagore d'avoir manqué. C'est le premier exemple que nous trouvons de la contradiction entre l'optimisme théologique et la condition réelle du monde. Platon fait sortir des mains de l'excellent Démiurge une œuvre où le bien, quoique possédant l'empire, admet le mal en partage : des âmes pétries de vertus et de vices, occupant des rangs assignés par la justice distributive à leurs qualités, soumises à l'épreuve de la sensation et du désir, et mises en demeure de dompter la passion pour obéir à la justice. Quand il s'agit d'assigner la raison du choix que fait une âme, et d'où dépend le rang qu'elle doit occuper dans le règne animal, ce philosophe ne trouve pas à placer le motif ailleurs que dans les passions mauvaises, comme si elles constituaient la nature propre de cette âme coupable, qu'il ne dit pas cependant en avoir reçu une plus infirme que les autres, originairement. Il déclare que le mal, quoique étranger aux dieux, est nécessaire en ce bas monde de la mortalité, où il faut qu'existe une opposition au bien, même dans la direction générale des phénomènes. En un mot, Platon ne voit nullement pour l'âme une réelle possibilité des détermi-

nations contraires, toutes choses égales d'ailleurs, à l'origine, et le libre arbitre n'est pas pour lui matière d'analyse.

Aristote étudia le premier le passage de la puissance à l'acte chez l'agent rationnel sollicité par des mobiles divers. Il éclaircit d'abord la condition logique de la possibilité du libre arbitre, en établissant l'accord de la notion du possible, ou futur contingent, avec le principe de contradiction. C'est un point de logique où il n'entre rien d'hypothétique. Dans la proposition : *Telle chose est ou n'est pas*, l'alternative cesse d'être forcée quand le temps passe au futur : *Telle chose sera ou ne sera pas*, parce que le jugement étant actuel, et portant sur l'avenir, il se peut (en ne sortant pas du point de vue logique) qu'il ne soit pas vrai *actuellement* que la chose sera, et qu'il ne soit pas vrai non plus qu'elle ne sera pas, mais que l'événement seul en doive décider ; il n'y a donc pas présentement une alternative nécessaire entre les cas mutuellement contradictoires : la proposition disjonctive est fausse.

Le libre arbitre n'est pas seulement possible, suivant Aristote, mais l'agent rationnel possède réellement la puissance des contraires : non qu'il ne se détermine toujours en conformité de ce qu'il juge dans le moment être le bien, — car en ces termes-là, la sentence de Socrate est vraie, — mais il faut distinguer entre la science générale que l'agent a de ce qui est *le bien*, et le jugement particulier qui préside à son acte, et qui se porte sur un bien particulier. De là, suivant Aristote, un *syllogisme de l'action*, dont la majeure est une proposition universelle, et la mineure une particulière, qui, si elle est juste, conduit à une conclusion conforme à la science. Mais la science qui fournit la ma-

jeure, n'est pas toujours à l'état d'éveil dans l'âme, et la mineure peut être viciée par le désir de quelque autre sorte de bien. De là, l'incontinence (ἀκράτεια) vice de l'agent qui ne contient pas la passion par la raison, dont il a cependant en lui le principe.

Aristote joignit à cette étude les arguments constamment reproduits par les moralistes, et qui se tirent de l'accord du sentiment du libre arbitre avec les jugements moraux de la louange et du blâme, du mérite et de la faute. Sur un autre point, où il fut moins suivi, il admit, ainsi que la liberté dans l'homme, l'accident dans la nature. Il put se tromper sur la vraie mesure des écarts admissibles des phénomènes par rapport à leurs lois générales, mais non pas peut-être en cela qu'il aurait laissé à la spontanéité pure une place dans la profondeur des forces naturelles, à l'indéterminisme sa part, comme une certaine dérogation légère au rapport mathématique exact des variables à leurs fonctions, un écart possible de la solution *absolue* des équations mathématiques par les valeurs empiriques des actes naturels. La plupart des défenseurs du libre arbitre ont préféré, sans raison aucune, se représenter les forces de la nature comme *absolument* déterminées, et, par suite, *absolument* solidaires entre elles, alors que les agents libres, s'il en est, ne peuvent manquer d'introduire les effets de leurs actes dans l'enchaînement universel et d'apporter ainsi le trouble dans la série des causes et des effets.

La doctrine qui, abaissant le rôle de la cause efficiente, donnait à la fois à la cause finale la conduite du monde, et aux produits de la nature une part de liberté, ne survécut guère à son auteur. Une sentence de Théophraste, disciple d'Aristote, sur « la fortune maîtresse

du monde », est déjà contraire à l'optimisme finaliste. Straton, second successeur, dont les principes propres nous sont plus connus, n'admit plus qu'une nature aveugle et des causes mécaniques sans origine (XXIII). C'était le retour à la matière des atomistes, moins les atomes. Peut-être était-ce aussi la liberté, mais sur un fondement de hasard, non plus avec la nécessité comme chez Démocrite. En ce cas, le mode de constitution de la physique épicurienne avec Straton pour intermédiaire, ressortirait dans ses traits principaux : substitution du système atomistique à la physique aristotélicienne de la matière et de la forme, de la puissance et de l'acte; remplacement de la loi de finalité, d'une part, et du déterminisme des tourbillons, de l'autre, par le hasard des rencontres d'atomes, soustraits par de petits écarts arbitraires à la rigoureuse causalité des lois mécaniques.

XLV

La liberté chez les épicuriens et chez les stoïciens. — Le *clinamen* atomique est un trait caractéristique de l'épicurisme. L'unique objet d'Épicure était de soustraire l'homme à toute solidarité pour lui assurer le bonheur à la condition de se diriger suivant certains préceptes dans la conduite de sa vie. L'hypothèse de l'ordre invariable de tous les phénomènes, réduisant à une illusion le pouvoir que l'homme s'attribue sur lui-même, fait une chimère de l'exercice que l'éthique lui demande de sa liberté. L'ordre divin de la Providence, autre chaîne, si l'on y croit, trouble l'âme par la crainte des dieux et par l'imagination du Tartare. Il fallait, pour se délivrer de toutes deux, reconnaître une

cause unique à la production du monde, à celle des dieux et des hommes, sans supposer aucun rapport de ceux-ci à ceux-là, enfin relâcher l'action même de la cause, de façon à ce qu'elle n'amenât jamais que des faits de hasard, avec lesquels le philosophe s'arrangerait de son mieux. La théorie d'Épicure demandait cet effet de déliement au clinamen des atomes, emportés tous, il est vrai, dans la direction de la pesanteur, mais toujours, susceptibles de s'en écarter un peu sans raison, de côté ou d'autre.

Cette ingénieuse application de la thèse aristotélique de l'accident payait le grand avantage de rompre à tous moments la chaîne des choses, par l'inconvénient de dépouiller l'atomisme de la partie scientifique qui faisait le mérite de la mécanique de Démocrite ; et, au reste, la cosmologie épicurienne tout entière se mettait en opposition avec l'esprit de la science déjà constituée et avec les observations astronomiques. Enfin il n'y avait aucun rapport qu'on pût apercevoir entre le *clinamen* fortuit, sans ordre et sans but, des particules, et le don qu'aurait l'âme, qui en est composée, de s'imprimer à elle-même un mouvement ou un autre mouvement.

La doctrine de la liberté perdait ainsi l'établissement philosophique sérieux qu'elle avait dû un moment à Aristote. Inversement, la doctrine de l'enchaînement invariable des phénomènes arrivait au même moment, dans le stoïcisme, à une définition exacte, et prenait une grande importance par son alliance avec l'idée de l'évolution cosmique et de sa direction providentielle. La loi générale de finalité, qu'Aristote avait conçue en la rapportant à un mouvement de la nature dont le point de départ serait dans la matière, ou puissance, et le

but inaccessible dans la pensée pure, cette loi, très indéterminée dans ses effets, les stoïciens la combinèrent avec celle de la causalité : ils l'appliquèrent à un développement du monde pourvu d'un commencement et d'une fin, sous le gouvernement des dieux. La liberté humaine eut à se reconnaître soumise à un décret divin dont l'exécution était garantie par l'inflexible connexion des effets et des causes depuis l'origine. La ressource de l'homme, en cette condition de servitude, était le consentement de la volonté à l'ordre providentiel : envers les dieux, la piété ; vis-à-vis de la nature, la sagesse, qui est de se conformer à ses lois. L'idéal apparaissait et devait de plus en plus se dessiner, en cette direction philosophique, comme un sentiment d'identification du vouloir humain avec le décret divin, qui permît à l'homme de se dire libre en tant que maître de soi et, par suite, des choses. Elles ne sont que ce qu'il veut quand il ne veut que ce qu'elles sont.

XLVI

La question débattue entre le stoïcisme et la Nouvelle Académie. — *Maître de soi*, maître de quelque chose au monde, dans le flux des phénomènes, telles furent les formules courantes de la définition du libre arbitre dans les débats des stoïciens et des philosophes de la Moyenne et de la Nouvelle Académie. C'est entre eux que fut la discussion sérieuse, l'hypothèse épicurienne leur paraissant à tous ne mériter que la dérision. Du côté des stoïciens, la question fut toujours obscurcie par une équivoque, destinée à renaître longtemps après sur le théâtre philosophique moderne, à laquelle don-

nait lieu l'idée fondamentale : *être maître de soi, maître de son acte*. Les académiciens semblent n'être jamais parvenus tout à fait à y échapper. Ce que purent quelques-uns d'entre eux, avec peu de fruit pour la méthode et pour le progrès de leur propre école (qui devait dans la suite revenir au dogmatisme), ce fut de combattre à l'aide d'arguments sceptiques la doctrine de la certitude apodictique, en même temps que d'admettre des motifs de croire et des probabilités.

Le scepticisme académique, — pour l'appréciation duquel la critique a fait fausse route, car ce n'était nullement le pyrrhonisme, — n'empêchait pas qu'en cette école on n'accordât ordinairement aux stoïciens la certitude actuelle des futurs. On ignorait, ou on avait oublié la démonstration d'Aristote conciliant leur ambiguïté actuelle avec le principe de contradiction (XLIV). En tout cas, le philosophe Carnéade prenait dans la discussion une position indéfendable en soutenant à la fois que tout phénomène envisagé dans l'avenir est vrai ou faux dès à présent, et que néanmoins une action peut être l'effet d'une cause actuelle qui n'est pas elle-même l'effet nécessaire des causes antécédentes. Les académiciens n'étaient pas plus logiques en faisant valoir contre leurs adversaires l'*argument paresseux*, si souvent invoqué depuis et de tout temps dans la question, et qui est sans force.

A quoi sert de délibérer pour agir, et de se mêler des événements, s'ils sont arrêtés d'avance et ne peuvent être que ce qu'ils sont ? voilà l'argument. Le dialecticien de l'école stoïcienne, Chrisippe le refuta en observant que, dans l'hypothèse de la nécessité, les choses ne sont pas simplement fatales mais confatales, universellement connexes et solidaires. L'agent

ne peut ou délibérer ou ne pas délibérer, de même qu'agir ou ne pas agir, qu'en faisant quelque chose d'aussi prédéterminé que le sont les effets à provenir de l'ensemble des causes.

Le point capital, tel qu'on le comprenait de part et d'autre, était de décider si l'on a le droit de dire que certaines choses en réalité dépendent de nous (τὰ ἐφ' ἡμῖν, *aliquid in nostra potestate*). C'est ici l'équivoque. Le stoïcien alléguait que nous sommes libres et maîtres de nous, par la raison que notre assentiment et notre acte sont bien nôtres et que nous agissons toujours selon ce que nous sommes, encore bien que ce soit de telle manière qu'une cause actuelle en nous soit toujours l'effet de causes antécédentes, relatives à notre nature et aux circonstances. Or la liberté, en un sens de ce mot que le stoïcisme peut ne pas accepter, mais qui se comprend parfaitement, signifie le déliement possible de l'acte par rapport à l'enchaînement nécessaire, universel, admis dans la première définition. Ce sens est celui que défendaient les adversaires des stoïciens et auquel ceux-ci objectaient que, si c'était le vrai sens, il faudrait admettre qu'il est des *effets sans cause*.

Cet argument en faveur de l'enchaînement invariable renferme à peu près tout ce qui a été jamais opposé d'arguments logiques au libre arbitre. Il y a cependant un paralogisme dans la formule usitée. La cause et l'effet étant des termes corrélatifs, le jugement : *il n'y a pas d'effet sans cause*, est analytique c'est-à-dire irréfutable, mais ne mène à rien et ne démontre quoi que ce soit. Mieux formulé, le principe du déterminisme serait : *il n'y a pas de cause qui ne soit l'effet d'une cause antérieure*. Il consiste donc à nier la possi-

bilité qu'une cause se produise pour donner le commencement à une suite de phénomènes, sans être elle-même la suite de certains autres en une connexion qui la prédétermine. En vertu d'un raisonnement des plus simples, il faudrait que la série intégrale se prolongeât rétrocessivement de cause en cause à l'infini (XXXV-XXXVI).

Rien n'oblige le défenseur du libre arbitre de s'engager dans la question du *premier* commencement ; car un acte libre suppose des antécédents et des conditions préalables : la cause, en ce qui le touche, est particulière ; elle est un commencement, mais sous de certains rapports seulement. Les stoïciens étaient conséquents, quand ils réclamaient l'unité totale et solidaire des phénomènes, allant de l'origine à la fin d'une évolution limitée par la règle de Zeus et l'inflexible Destin. Ils concevaient clairement *une cause* au-dessus de celles qui n'étaient à leurs yeux que des modes d'une liaison ordonnée. Les modernes évolutionistes qui n'établissent aucune origine des choses investie formellement de la qualité de cause se rendent l'idée de causation entièrement vide. Les sciences physiques affectées correctement à l'étude des lois ne leur fournissent que des conditions, sous le nom de causes. D'une autre part, la métaphysique du déterminisme réduit pour eux la causalité à l'enchaînement, l'anéantit par la solidarité, universelle, et, n'offre rien à l'esprit, qui réponde à la notion commune de force active employée à produire. Comment ces penseurs peuvent-ils mettre sans cesse en avant cette objection à la thèse du libre arbitre : « Il y aurait donc des phénomènes sans cause ! » alors que nulle critique ne peut leur découvrir une idée capable de remplacer la notion commune de l'action ?

L'action, c'est la volonté, principe vivant de l'acte conscient résolu et exécuté, apportant non pas un simple changement qui serait la suite nécessaire d'un changement antérieur, mais le commencement d'une autre suite qui sans elle ne serait pas venue à l'existence. Des séries de changements liés composent la nature : si elles n'admettaient nulle part de commencements réels qui les distinguent les uns des autres en telle manière qu'à de certains mêmes antécédents différents conséquents peuvent correspondre, la série unique dont elles formeraient le cours représenterait la *loi de succession* des phénomènes, mais ne renfermerait rien qu'on y pût considérer avec un sens particulier sous le nom de *loi de causation.*

XLVII

La critique sceptique de la causalité. Ænésidème. — La critique des notions premières, tout particulièrement de la notion de cause, avait été commencée dans l'antiquité par l'école sceptique. Elle fut abandonnée quand le néoplatonisme et le christianisme eurent transformé les concepts logiques en des mystères de la théologie. Les célèbres arguments sceptiques d'Ænésidème sont longtemps après revenus au jour. L'inintelligibilité de la cause y était soutenue par des raisons qui, avec des changements de forme d'argumentation, et de terminologie, sont les mêmes qui firent de la « communication des substances » un problème insoluble pour le cartésianisme. Ænésidème montrait à sa manière que nous ne comprenons pas comment un corps agit sur un corps, ou sur ce qui n'est pas un corps; ou ce qui

n'est pas un corps sur ce qui n'est pas un corps, ou sur ce qui en est un ; ni comment le repos et le mouvement sortent l'un de l'autre ; ni comment la cause et l'effet peuvent se composer l'un avec l'autre, soit qu'ils se suivent, soit qu'ils s'accompagnent, et qu'est-ce qui distingue l'actif du passif dans leur corrélation.

La conclusion simple qui ressort des subtilités d'Ænésidème, comme des analyses psychologiques de Hume venues 1800 ans plus tard, c'est que nous n'avons aucune idée du rapport de causalité en dehors de l'action volontaire, qui elle-même n'a pas son efficacité expliquée ; que nous n'avons nulle connaissance, soit de perception, soit de raison, du fondement des actions empiriques, mais seulement des rapports sous lesquels elles se déploient ; enfin, que nous transportons vaguement l'idée que nous avons de notre action volontaire aux forces externes, au sujet desquelles nous ne connaissons que des lois d'interdépendance et de coordination de phénomènes.

L'intelligence ne saurait s'appliquer qu'à des relations, en matière de causalité comme de qualité ou de quantité. La philosophie était parvenue sur plus d'un point, chez les anciens, à la décomposition des notions qui fait apercevoir ce résultat. Si ce résultat est la vérité même, il faut avouer que la méthode des sceptiques a rendu à la critique de la connaissance un service inappréciable. Mais les philosophes auxquels il est dû n'ont tiré de leurs travaux qu'une conclusion négative ; ils n'ont vu qu'un juste motif de scepticisme spéculatif dans ce qui pouvait être la découverte du principe directeur de la connaissance rationnelle, et du garde-fou des croyances. Le dogmatisme a trompé les sceptiques comme les dogmatiques. Le fantôme de

l'absolu a eu le double effet, selon les esprits, de les faire prétendre à la possession du savoir inaccessible, ou de leur faire nier la connaissance possible.

XLVIII

Le conflit dans l'ère théologique. L'alexandrinisme. — Il y a autant de raisons de marquer la place morale de l'alexandrinisme au commencement de l'ère théologique de la philosophie, qu'à la fin et comme à l'aboutissement de l'ère des religions nationales, et des écoles philosophiques séparées de la religion. Les trois grandes écoles dogmatiques, la pensée hellénique tout entière, moins l'épicurisme, se sont réunies et conciliées dans la synthèse néoplatonicienne, en même temps que s'y conservaient, en s'interprétant, les croyances religieuses traditionnelles. Mais, d'un autre côté, le néoplatonisme est une doctrine d'émanation qui donnait au polythéisme une théologie et une morale, et qui, développée parallèlement à celle de la création, avec des parties de spéculation analogues (les hypostases), était destinée après sa proscription à accompagner secrètement le christianisme, et à inspirer de nombreux philosophes chrétiens jusqu'à nos jours. Cette doctrine porte certainement l'un des principaux caractères des idées religieuses qui datent dans leur ensemble des premiers siècles de notre ère.

Le conflit du libre arbitre et de l'enchaînement invariable des phénomènes subit, à l'égard de ce qu'il s'était montré au temps des débats du stoïcisme et de la Nouvelle Académie, un grand changement de termes. On peut déjà s'en apercevoir chez les stoïciens de l'époque

impériale, qui délaissent la dialectique et se distinguent de leurs anciens par plus d'indifférence à l'égard de la chose publique, et par un sentiment de *résignation*, non d'*adhésion*, au mal, qui ne peut être que ce que Zeus a voulu. La distinction caractéristique d'Épictète entre *ce qui dépend de nous* et *ce qui ne dépend pas de nous*, dans les événements, en sorte qu'il faut ne penser qu'à sa perfection propre, et se détacher de ce qui ne la touche point, est presque l'opposé de la théorie du *Sage* qui, en présence de l'inflexible destin, voudrait *pour être libre* se considérer lui-même comme étant une part active, un complice de la fonction universelle, l'égal de Zeus ! La véritable idée de la liberté, celle du libre arbitre, va bientôt se faire jour. Elle se trouvera en contradiction plus sensible avec la thèse du déterminisme, parce qu'elle posera l'option entre les actes bons, conformes à la volonté divine, et les actes mauvais, c'est-à-dire contraires à cette même volonté, et toutefois possibles, puisque entre eux le choix est donné. On ne laissera pas de garder la théorie stoïcienne : que rien ne se fait au monde qui ne soit l'œuvre par anticipation de la puissance suprême qui a tout prémédité, et qui même serait mieux nommée acte que puissance.

La contradiction a été en quelque sorte imposée aux théologiens, plus qu'aux philosophes. Ceux-ci, le plus souvent, étaient, au fond, de résolus déterministes ; mais ceux-là, qui auraient exagéré plutôt que diminué la thèse de l'absolutisme divin que leur transmettait la philosophie, d'accord avec le judaïsme, étaient obligés, d'un autre côté, de revendiquer le libre arbitre pour les besoins de la morale, pour donner un sens à l'enseignement des commandements divins.

Plotin s'exprime nettement, sans équivoque, à ce

qu'il semble, sur la liberté humaine de choisir entre le bien et le mal, sur la responsabilité de l'âme, sur la justice de la peine infligée (assignation d'une place inférieure dans l'échelle des êtres) ; mais il dit aussi que l'âme n'agit pas librement lorsque, entraînée par l'appât des biens sensibles, elle fait le mal. Il faudrait donc que l'acte, appelé libre parce qu'il est une faculté d'opter entre deux déterminations opposées, ne fût un acte libre que quand il est l'option pour l'une des deux, qu'on lui désigne, à l'exclusion de l'autre ! Cette grossière faute de logique est devenue depuis Plotin un lieu commun à l'usage de beaucoup de moralistes.

Cherchons la pensée la plus profonde de ce philosophe. Dieu est la cause immanente du monde : cause efficiente par ses effets, qui s'étendent à toutes choses, encore bien que sous la forme de l'émanation, et cause finale aussi. Mais le rapport de l'émané au principe émanant a un envers, qui est la matière, le non-être, où tout ce qui déchoit tend, et de plus en plus s'enfonce. L'âme, en sa descente, est sujette à l'erreur, aux vices, aux dégradations qui lui viennent du corps, au mal, enfin, corrélatif du bien. Observons maintenant que le monde est éternel comme son principe. Les âmes n'ont pas eu de réelle origine première ; l'épreuve n'a donc pu avoir lieu pour aucune indépendamment de ses états antérieurs, mais chacune a toujours possédé une nature bonne ou mauvaise, variable, et il n'y a jamais eu d'autre nature d'âme qu'une nature acquise. Nous comprendrons que la thèse réelle n'est pas celle d'un libre arbitre initial, mais bien celle qui probablement faisait dire à Platon que l'âme sortant du Léthé se détermine *selon sa nature*. L'émanation n'a jamais été rapportée à une positive origine des choses. La thèse du libre

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

arbitre n'est imposée à la doctrine de l'émanation, en regard de son déterminisme fondamental, que pour l'explication de la loi divine, la justification de la peine, et le maintien d'un jugement optimiste sur le règne de la justice dans l'univers : le tout au prix d'une contradiction.

XLIX

Le conflit dans l'ère théologique. L'Église. — Les Pères de l'Église platonisants ont eu sur le libre arbitre des opinions analogues à celles de Plotin. Saint Augustin sortant, pour aller au platonisme, de la secte manichéenne, devait, avant sa conversion au christianisme, s'expliquer, par l'influence des principes rivaux du bien et du mal, la nature bonne ou mauvaise des âmes dès l'origine. Mais quand l'idée de la création unique, par le bon principe s'imposa décidément à lui, la puissance et la prescience divine se trouvèrent, dans sa pensée, en opposition formelle avec le libre arbitre. Le prédéterminisme psychologique aussi bien que physique lui apparut comme la loi nécessaire de la création, exigée par la perfection d'être de Dieu. Il introduisit, de haute lutte, dogmatisant contre le moine Pélage, défenseur du libre arbitre, le dogme de l'absolutisme divin dans la théologie, et par là une contradiction irrémédiable ; car on dut maintenir dans les mots la liberté.

Reconnaître une *liberté du bien*, en ce sens que l'homme, esclave du péché, devient libre en faisant la volonté de Dieu, ce n'était que suivre à peu près la doctrine de Plotin, mais saint Augustin, placé au point de vue de la création, non de l'émanation, entendit que

cette volonté de Dieu dans l'homme, ce fut encore Dieu qui la fit. Et ce n'est pas tout. Le mot célèbre de saint Paul, sur l'action de la grâce : « Dieu fait en nous le vouloir et le faire », il l'étendit jusqu'aux actions humaines contraires à cette volonté : « Dieu fait ce qu'il veut de ceux mêmes qui font ce qu'il ne veut pas. » Ce paradoxe ingénieusement contradictoire sauvegardait la bonne intention de Dieu en satisfaisant à ce que la prédestination exige ; car Dieu a fait les futurs : *quæ futura sunt fecit.*

La conciliation du prédéterminisme et de la liberté doit cependant s'opérer ; comment est-elle possible ? Dieu, dit saint Augustin, n'a pas entendu refuser la liberté à ces êtres humains dont il a *fait les actions futures*, mais il les a créés tels, qu'ils dussent faire librement ce qu'il savait qu'ils feraient librement. Ceux des docteurs scolastiques ont parfaitement compris cette pensée, qui, réfléchissant que Dieu est toute action, et non pas seulement Providence, l'ont complétée en ces termes : « Dieu nous fait tout faire ; librement, ce que nous faisons librement, nécessairement, ce que nous faisons nécessairement. »

A dater de la victoire de l'augustinisme, exception faite en faveur des tendances origénistes, qui ne furent définitivement réprimées qu'assez longtemps après, la doctrine chrétienne fut vouée théoriquement à l'absolutisme. On professait de reconnaître un libre arbitre, dans la mesure obligée pour ne pas enseigner directement au pécheur que sa condition, soit d'élu, soit de réprouvé, était dès maintenant et de toute éternité décidée et inadmissible ; mais s'il arrivait à quelque docteur d'employer, pour définir la mesure de la liberté humaine réelle, des termes qui parussent diminuer

l'action divine dans la même raison que peut s'exercer la libre action de l'homme, celui-là était hérétique. Cette illogicité, dont l'orthodoxie faisait une loi sévère, réduisit la question à une subtile controverse interminable où, de chaque côté, l'on respectait les mots convenus en s'attaquant aux choses signifiées. Les hommes de piété se portèrent presque toujours du côté absolutiste, qui était le moins asservi à l'Église. Dans le parti opposé, se trouvaient plutôt les politiques, mais leurs efforts pour définir un libre arbitre de théorie trouvaient un obstacle invincible dans le dogme de la prescience divine absolue, réputé inattaquable.

La doctrine de la toute action divine, et non de la prescience seulement, obtint sa plus haute formule dans la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin qui transféra décidément au point de vue positif de l'action créatrice et continue les émanations et les influences que le néoplatonisme faisait descendre du monde intelligible dans le monde matériel.

« La substance de Dieu est présente en toutes choses comme cause d'être... Dieu existe dans toutes les choses comme l'agent est présent à ce dans quoi il agit... Il faut que l'être créé soit son effet comme l'ignition est l'effet propre du feu. Et Dieu produit cet effet dans les choses non seulement au moment où elles commencent d'être, mais tant qu'elles sont conservées dans l'être... Aussi longtemps que la chose a l'être, il faut que Dieu lui soit présent selon le mode où elle a l'être. Or l'être est ce qu'il y a de plus intime en chaque chose, et de plus profond en toutes, puisqu'il est la forme commune de tout ce qui est dans chacune. Il faut donc que Dieu soit dans toutes les choses, et d'une manière intime. » (S. T. 1re partie, Q. VII, art. 1.)

Prenons les thèses de l'ubiquité, de la création continue, de l'identification de l'être de la chose avec l'action propre de Dieu présent dans la chose ; rapprochons-les de la doctrine de l'éternité simultanée, suivant laquelle le temps n'existe pas pour Dieu ; toutes les questions relatives au libre arbitre, à la prescience à la prédestination, à la grâce, à la nécessité deviennent sans objet ; on ne comprend plus qu'elles se posent, elles disparaissent, annihilées par la thèse philosophique unique, énoncée en ces termes par Malebranche, quatre cents ans après saint Thomas, selon l'exacte pensée de saint Thomas :

« Il n'y a de véritable cause que Dieu... Dieu est la seule et véritable cause de tous les effets... Lui seul est la cause de notre être, de la durée de notre être et de notre temps, de nos connaissances, des mouvements naturels de nos volontés, de nos sentiments : le plaisir, la douleur, la faim, la soif, de tous les mouvements naturels de notre corps... Dieu seul fait tout. » (L).

L

Le conflit dans la philosophie moderne. Branche aprioriste. — La méthode synthétique en philosophie, créée par Descartes, fut une grande nouveauté, surtout comme essai d'application de la méthode géométrique aux questions métaphysiques. Mais Descartes n'entendait nullement révolutionner les croyances, il voulait que l'évidence et les déductions rationnelles servissent à la confirmation des thèses capitales de la théologie, sur les points communs à la théologie et à la philosophie, sans devenir un obstacle à la foi orthodoxe sur

les autres points. En fait, il n'était peut-être pas aussi éloigné de la doctrine thomiste que pouvaient le faire penser certaines vues scotistes sur la liberté de Dieu et sur les idées éternelles, qu'il hasardait, mais qu'il défendait faiblement ensuite contre les théologiens.

Une idée forte et originale, contraire aux opinions communes sur la nécessité du jugement, annonçait au premier abord, chez Descartes, la franche acceptation de la réalité du libre arbitre : il observait que le champ de la volonté est beaucoup plus étendu que celui de l'entendement, et, tirant de là la raison de l'erreur, à cause de la précipitation du jugement, il semblait ouvrir une large carrière aussi à la liberté de l'esprit ; mais son analyse du fait ainsi défini en changeait totalement la face, car il pensait que, dans l'acte de détermination de l'entendement, le plus haut degré de la liberté se rencontre avec l'évidence, critère de la vérité, le plus bas avec l'indifférence intellectuelle, qui explique le doute. Cette explication rappelle trop, pour le côté de l'*évidence*, la *liberté du bien* de Plotin et de saint Augustin, qui est un vrai déterminisme ; tandis que, pour le côté de l'*indifférence*, elle déguise ou méconnaît le siège pratique du doute, de la délibération et de la liberté morale. Elle place l'agent, non comme le mot *indifférence* le fait entendre, dans un état d'indétermination, mais dans le milieu des passions et des intérêts, sous l'influence des motifs qui déterminent le plus communément les hommes.

Spinoza interpréta en ce sens, qui ne laisse aucune place au libre arbitre, la théorie cartésienne de l'erreur, et il opposa à la *liberté humaine*, connaissance adéquate de soi-même et de Dieu, la *servitude humaine*, esclavage des passions, état de ceux qui n'ont de toutes

choses que des idées inadéquates, et qui, même s'ils étaient affranchis des passions qu'ils doivent à de fausses croyances, s'abandonneraient à des passions d'une pire espèce. Cette servitude est l'état de l'immense majorité des hommes. La liberté, qui est aussi la béatitude, est donnée par l'éternelle nécessité divine à quelques-uns. Elle n'est pas impossible, mais très difficile et très rare (*Ethique*, partie V, prop. 42 et sch. prop. 41).

L'idée que Malebranche prit de la liberté d'après les principes de Descartes et sous l'influence de la théologie, paraît profondément différente de celle de Spinoza. Toutefois elle offrirait avec elle une singulière analogie métaphysique, si l'on pouvait y faire abstraction de la foi chrétienne. Car Malebranche suppose l'existence d'une inclination générale et constante de l'âme vers le vrai bien : c'est un don de Dieu, qui serait, *mutatis mutandis*, assimilable à la nécessité éternelle de Spinoza. L'enseignement chrétien, en dehors de la philosophie, parlait du *petit nombre des élus*. Ce sont ici les appelés à la *liberté humaine*. Les autres sont les esclaves du péché : ils se rangent à ce côté du doute et de l'erreur qui comprend la vaste étendue du champ de la volonté, comparé à celui de l'entendement, dans la théorie de Descartes. Mais l'homme peut suspendre son jugement et ne se décider, quand il subit l'attrait de biens divers, qu'autant que la pleine vérité lui apparaît. Il n'obéit alors qu'à l'impulsion divine. On n'use jamais trop selon Malebranche, de cette suspension du jugement, qui est le véritable exercice du libre arbitre.

Cette belle théorie est visiblement contradictoire à la déclaration formelle de son auteur : « Dieu est la cause de tous les effets » (XLIX) ; car si Dieu fait tous les

mouvements de l'âme, et c'est bien ainsi qu'elle est expliquée, il faut qu'il opère dans l'âme les contraires : le bien par son impulsion générale, toute divine ; le mal, en tant qu'agent dans l'homme pécheur, par un mouvement opposé à cette impulsion. Ainsi, Dieu serait l'auteur du mal. Malebranche a cru lever l'objection par une réponse nette et absolue, très extraordinaire. Ce que l'homme fait, dit-il, n'est en réalité *rien*, quand il n'obéit pas à l'impulsion divine qui porte universellement au bien. Dieu n'est donc pas l'auteur du mal dans l'âme du pécheur qui ne fait pas sa volonté. Cette explication retranche de l'existence réelle tout ce qu'il n'est pas possible de regarder comme de source divine. Le déterminisme divin y triomphe, avec l'optimisme, en rejetant dans le néant tout ce qui les contrarie.

De saint Augustin à Leibniz, l'optimisme et le déterminisme unis en une même doctrine n'ont pu trouver que cette manière de justifier le mal : identifier le mal avec la simple *privation* d'être dont nul être fini ne peut être exempt. Mais le sens commun, juge compétent en si peu de questions de métaphysique, l'est cependant assez pour celle-là ; il prononce que l'existence du mal dans le monde est un fait positif.

Leibniz a fourni la suprême expression du déterminisme sous ses deux formes : la toute action de Dieu et la solidarité universelle. L'harmonie préétablie des monades est un prédéterminisme de leurs états, actes et relations, qui fixe éternellement la modification de chacune d'elles, à chaque instant, en rapport précis, invariable, avec les modifications de chacune des autres et de toutes, à l'infini ; et Dieu, en son éternel présent, est l'auteur de la coordination des changements en-

chaînés dans le cours du temps. Le principe de l'enchaînement est, dans l'entendement divin, la raison suffisante : « Rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et non pas autrement. » Leibniz poussait si loin l'application de ce principe que, là où il fixait le commencement des choses contingentes, savoir en « une substance qui en soit la cause ou qui soit un être nécessaire portant la raison de son existence avec soi », là encore il essayait d'envisager quelque chose en avant qui servît de raison d'être à Dieu. C'était sa possibilité, à l'appui de laquelle il n'avait cependant pas d'autre démonstration que d'observer qu'*elle n'implique pas !* Les partisans du procès à l'infini des phénomènes pouvaient regretter qu'il eût manqué de hardiesse, dans l'ordre même de ses idées; car en étendant du temps à l'éternité l'acte de la création, il aurait simplifié son système sans en altérer l'esprit; et plusieurs ont cru que tel était bien le fond de sa pensée.

Kant s'est flatté de s'éloigner beaucoup de Leibniz, en sa philosophie. Pourtant, si, en dehors de la partie négative de sa critique, nous regardons à sa métaphysique, en laquelle il s'est montré plus dogmatique qu'à lui n'appartenait, voici ce que nous pouvons constater : 1° *sur la substance*, il a admis l'existence de sujets cachés sous les phénomènes, et non pas seulement le noumène universel inconditionné (XXXIII) ; 2° *sur Dieu*, il a accepté et recommandé à titre d'idéal de la raison pure une définition de Dieu et des attributs infinis conforme aux idées générales des théologiens et de Leibniz ; 3° *sur l'infini*, il a regardé les raisons avancées à l'appui de l'éternité et de l'infinité du monde comme bonnes

pour balancer les raisons contraires, quoique celles-ci soient les seules à arguer du principe de contradiction; 4° *sur le déterminisme*, enfin, on ne saurait assigner aucune différence entre la loi de la causalité selon Kant et la raison suffisante de Leibniz, en ce qui concerne dans l'une et l'autre le cours et l'enchaînement universel des choses.

Ces deux principes signifient également qu'il n'existe partout que des séquences nécessaires, une liaison possible unique. La méthode criticiste refusait à son inventeur un droit, que le pur apriorisme prenait sans difficulté, chez Leibniz, de poser comme absolue une loi invérifiable. Kant l'a usurpé, sous prétexte d'un *jugement synthétique a priori*, auquel il fait dire non seulement que tout phénomène a une cause, mais en outre qu'une cause ne peut commencer avec son phénomène, ce qui mène à l'infini la rétrocession des causes. Il a ainsi nié la possibilité du libre arbitre, dans l'ordre phénoménal : jugement sommaire, dont on ne voit pas qu'il ait tenté la justification logique.

LI

Le conflit dans la philosophie moderne. Locke, Berkeley, Hume. — La source théologique du déterminisme est visible dans la philosophie aprioriste issue du cartésianisme, sans excepter l'*Ethique* de Spinoza. La branche empiriste de la philosophie moderne pendant l'époque correspondante n'a pas été moins acquise à la doctrine de la nécessité, par ce motif : que, prenant dans la sensation le matériel et le formel de la connaissance, et regardant l'esprit comme un simple produit de l'ex-

périence, le penseur ne voyait place pour aucune ambiguïté dans la formation des idées et dans leurs suites. La philosophie de Hobbes présente au plus haut degré ce caractère. Quand la méthode de l'analyse psychologique prit pied dans l'école anglaise, après la publication de l'*Essai* de Locke, la question du libre arbitre se présenta sur un nouveau terrain ; la nature des idées, leurs liaisons, la nécessité ou la liberté du jugement dont l'acte dépend devinrent le sujet principal de l'investigation.

Locke n'introduisit pas un changement profond dans la définition de l'esprit et dans la façon de comprendre l' « origine des idées » quand il reconnut la *réflexion* comme quelque autre chose que la *sensation ;* car il mit en doute la distinction du fondement des phénomènes de la pensée d'avec le fondement de ceux de l'étendue et du mouvement, et ce ne fût pas l'effet chez lui d'une tendance à faire de ceux-ci une classe de ceux-là, mais tout le contraire. La question du libre arbitre offrait un sujet plus particulièrement psychologique ; Locke la discuta à plusieurs reprises, avoua ne pas bien se satisfaire lui-même, et maintint finalement une opinion opposée au libre arbitre. Il avait commencé par la prétention de réduire la liberté au pouvoir de faire ce qu'on n'est pas empêché de faire. Il accorda ensuite, concession qui eût pu paraître décisive en faveur du libre arbitre, la possibilité de suspendre le jugement et d'appeler de nouveaux motifs à l'examen, mais il n'abandonna pas la thèse de la nécessité du jugement qui précède et motive immédiatement la décision. Que fallait-il penser des jugements précédents, au cours de la délibération ?

Ou la nécessité ou la liberté du jugement final : la

question se posa en ces termes et donna lieu à plusieurs controverses. Clarke, défenseur du libre arbitre, perdit sa cause en soutenant que l'acte libre est celui que suscite la pure volonté imprimant au dernier jugement d'une délibération la vertu de décision qui le rend indépendant des jugements antérieurs, *tous nécessaires en eux-mêmes*, par lesquels l'esprit a pu passer. Ce déliement final de la chaîne des motifs viendrait de ce que la volonté est de soi une force indifférente. Cette théorie de la « liberté d'indifférence » était insoutenable comme contraire à une vérité d'observation établie dès l'origine de la psychologie chez les anciens (XLIV). Anthony Collins et d'autres bons logiciens démontrèrent que, dans l'enchaînement empirique des moments d'une délibération, on ne pouvait ni regarder le jugement final comme d'une autre nature que les autres jugements, qu'on tient pour nécessaires, ni affranchir l'acte du dictamen de ce jugement. Ils firent voir aussi que la thèse de l'indifférence mettait l'acte libre hors de la raison et des motifs moraux, alors qu'on prétendait défendre le libre arbitre dans l'intérêt des notions morales.

Il ne se rencontra pas, que nous sachions, un philosophe pour apporter dans le débat une troisième opinion : à savoir, que le juger et le vouloir sont inséparables à chaque moment de la délibération, comme au dernier; que la question du libre arbitre se poserait mieux pour chacun de ces moments, sans les distinguer, que séparément pour le dernier; qu'elle est insoluble en tout ce qui relèverait de l'expérience, parce que les chaînons de la pensée qui se poursuit, ou qui s'arrête, et que suit l'acte, sont inobservables; et qu'ainsi ce qu'il importe d'examiner, c'est 1° *dans l'objet* de la

thèse du libre arbitre, la question de la possibilité ou contingence réelle, eu égard au principe de contradiction ; 2° *dans le sujet* où se posent la représentation d'une alternative et l'ambiguïté d'une décision à prendre, les motifs métaphysiques et moraux de croire à la liberté de l'option. Il s'agit d'affirmer, en théorie, ou la réalité ou le caractère illusoire de cette représentation que les hommes ont pratiquement et également tous : celle de l'existence réelle de certains phénomènes à l'état de simples possibles, et à la fois de leurs contradictoires, futurs imaginés, indéterminés à l'être ou au non-être avant l'événement.

Berkeley est le seul penseur éminent de cette période, dans l'une comme dans l'autre école, qui ait affirmé le libre arbitre sans le nier implicitement en une autre partie de sa doctrine. Il définissait l'*esprit* par l'union de l'entendement et de la volonté, qu'il opposait ensemble aux idées sensibles. La prééminence appartenait à celle des deux fonctions, la volonté, « qui produit les idées, ou opère sur elles, » alors que l'autre, l'entendement, les perçoit seulement. Les explications que Berkeley donnait sur la nature de l' « être actif, simple, sans division », appelé esprit ou âme, n'étaient pas tant sur le penchant des communes vues substantialistes, qu'elles ne rappelaient de premières hardiesses de pensée qu'il avait eues, contraires à l'idée générale de substance (XXXII).

David Hume, dont la critique de la substance porta sur le sujet des phénomènes mentals comme sur le sujet matériel, étendit à l'idée de cause la méthode de négation des idées générales qui avait séduit Berkeley, et, négligeant le témoignage interne de la volonté, il soutint que cette idée est dénuée de tout fondement

externe ; qu' « il nous est impossible de nous former la plus légère idée de la *qualité d'être cause* », — pouvoir, agir, nécessiter, — « quand elle n'est pas prise pour la détermination de l'esprit à passer de l'idée d'un objet à l'idée de celui qui en est le compagnon ordinaire ». Attribuant cette détermination de l'esprit à l'association des idées et à l'habitude, qui nous font attendre un phénomène en accompagnement ou à la suite d'un autre que nous avons toujours observé dans cette liaison, Hume refusait toute valeur logique à ce jugement, que Kant devait appeler synthétique *a priori* (L), par lequel nous joignons à l'idée d'un commencement l'idée d'une cause. Comment le philosophe qui plaçait ainsi dans l'observation l'origine, non de l'idée formelle de cause, mais d'une certaine attente pour en tenir lieu, a-t-il pu être, lui, empiriste pur, et sceptique, il prétendait l'être, un partisan qu'on peut bien dire dogmatique de la doctrine de la nécessité, c'est ce qu'il faut expliquer.

Si Hume n'avait voulu que s'attaquer à l'idée générale de cause, il le pouvait, et ouvrir par là de grandes questions sur la nature de la cause dans les phénomènes physiques; mais il y a quelque chose de plus fort et que l'idée générale, et que les associations d'idées formées par l'expérience : c'est la conscience immédiate de l'activité, inséparable du sentiment de la vie, d'où l'idée d'un pouvoir, empiriquement vérifié dès la production des plus simples mouvements volontaires. Cette conscience ne dépend pas de la notion de cause, envisagée dans la puissance des phénomènes naturels ; celle-ci dépend d'elle, au contraire, et naît de son extension aux rapports de ces phénomènes successifs. Or c'est la cause mentale que Hume niait réellement, en

contestant que les termes *pouvoir* et *action* répondissent à des idées claires, tandis que c'est d'elle que Berkeley partait, et de la conscience immédiate que nous en avons, pour passer, à l'aide de la moins suspecte des inductions, à l'affirmation de l'existence des esprits dont elle est le premier caractère.

La négation de la cause comme principe donnant un fondement externe à la liaison des phénomènes, son explication par l'habitude, fait mental, aurait encore permis à Hume de laisser une place au libre arbitre dans la vie humaine, car, qui oserait dire que l'expérience et l'habitude concluent visiblement en faveur de l'enchaînement invariable des phénomènes dans les faits du domaine de la volonté ? Mais Hume, niant le sentiment du pouvoir ambigu de la volonté, coupait la racine du libre arbitre. Il n'avait plus alors qu'à considérer le fait commun des « conjonctions constantes », ajouter les « inférences qui s'y fondent » et conclure aux « connexions nécessaires » : démonstration toutefois bien étonnante, admise par le philosophe dont l'œuvre capitale avait eu pour objet la dissociation des idées, et pour thèse finale l'impossibilité logique de rien construire.

Après deux mille ans de débats sur la liberté et la nécessité, Hume, en son *Essai* spécial sur ce sujet, déclara que la question *n'existait pas*, qu'elle ne pouvait donner lieu à aucun doute sérieux, que la connexion nécessaire en toutes choses était au fond l'opinion de tout le monde. Il termina sa propre profession de foi sur le libre arbitre par la même définition dérisoire qui avait marqué le commencement de l'enquête de Locke : « Le pouvoir d'agir ou de n'agir pas, conformément aux déterminations de la volonté, » c'est-à-

dire de faire ce qu'on veut quand on n'en est pas empêché matériellement ; car c'est ainsi qu'il faut l'entendre.

LII

La thèse de la nécessité dans l'associationisme et dans l'évolutionisme. — L'école associationiste tout entière a suivi Hume, qu'on doit regarder comme son fondateur, parce que l'explication qu'il donne des principaux concepts est basée sur les associations que l'expérience fait naître, que l'habitude fortifie et peut rendre indissolubles. La psychologie de l'association a été cela même depuis Hume, et la thèse de la nécessité a dû s'attacher à une méthode qui vise à enchaîner les phénomènes mentals, en partant des sensations et en n'admettant que des rapports d'idées empiriques ; comme si l'entendement était un appareil enregistreur où les observations s'inscriraient autrement que par l'application d'une loi qui est celle de l'instrument lui-même en vertu de sa construction. L'associationisme est cette méthode qui demande aux phénomènes de s'ordonner par le fait de leur simple succession, et la « théorie des circonstances » est née de l'associationisme. Les *circonstances* sont les résultantes des antécédents ; leur *théorie* est celle de l'enchaînement nécessaire. C'est elle qui inspira à Robert Owen un système social, tout entier fondé sur l'art de créer, par l'éducation, des circonstances déterminantes pour chaque individu, et c'est elle qui, après avoir fait le tourment de Stuart Mill, dans sa jeunesse, ne cessa jamais, quoi qu'il en ait cru lui-même, de gouverner sa pensée.

Stuart Mill, pour échapper à l'obsession de la théorie des circonstances, qui lui semblait oppressive pour le caractère individuel, imagina de distinguer, comme autrefois les stoïciens, entre deux espèces de la nécessité. Il répudia l'une qu'il appela *fatalité*, destin brutal (*fatum mahumetanum*, avait dit Leibniz, dans une intention analogue) ; il accepta l'autre, qui est bien la même en tant que prédéterminisme (XLII), point essentiel qu'il se dissimula. Celle-ci consiste en ce que nos actions et nos caractères sont, à la vérité, les effets invariables des antécédents et des circonstances en ce qui nous touche, mais ne laissent pas d'être les *nôtres* et notre œuvre propre, en tant que nous les voulons, — si nos antécédents et nos circonstances *veulent que nous les voulions !* — Ainsi que Hume, Mill se persuada que tous les hommes avaient au fond cette opinion de leur liberté, et rien de plus.

En regard de l'associationisme, la thèse traditionnelle de la liberté avait ses défenseurs, mais qui s'en tenaient à des formules usées, souvent affaiblies, incorrectes, mêlées de contradictions. Le déterminisme régnait, d'autre part, dans l'école de Kant; Hegel était le plus illustre représentant de la doctrine qui identifie la *vraie liberté* avec la réelle nécessité. La doctrine du progrès nécessaire de l'humanité, l'histoire considérée comme l'analyse des causes qui font du présent la seule issue possible du passé, la morale tenue pour un produit du milieu, ont établi dans le public lettré la foi au déterminisme. En philosophie, le positivisme et l'esprit scientifique dévoyé ont banni les *aprioris* de la métaphysique, mais ç'a été pour introduire dans la science, incorrectement agrandie, des hypothèses qui sont des *aprioris* déguisés. Le déterminisme a utile-

ment poussé sa méthode en plusieurs directions, parce qu'il est le postulat légitime de la science dans ses limites. Mais l'opinion du savant qui fait de la philosophie ne peut jamais être qu'une opinion de philosophe, et, le plus ordinairement, ce savant n'a guère fait d'études philosophiques. S'il en a fait, l'investigation de ce domaine des idées générales n'a pu que l'informer des divergences profondes des penseurs. Sa qualité de savant en un domaine scientifique spécial ne lui vaut aucune autorité dans les questions de principe.

Le système exposé dans le *Cours de philosophie positive*, d'Auguste Comte, admettait plusieurs hypothèses en faveur desquelles l'auteur ne pouvait nullement réclamer le caractère proprement scientifique, ni passer pour avoir donné des raisons philosophiques suffisamment approfondies. Les principales étaient l'origine empirique de la connaissance, l'impossibilité de l'observation psychologique et le déterminisme. A cela s'ajoutaient des négations implicites, sous la forme d'un refus d'examen des objets transcendants de la philosophie : somme toute, la *philosophie positive* n'était pas *une philosophie*. Mais, d'un autre côté, Comte renonçait formellement à toute pensée de constituer la science universelle, et c'est avec ce caractère de limitation, même fort étroite, du savoir, que sa méthode a été divulguée et propagée. Quand, au contraire, une doctrine qui se dit entièrement fondée sur la science prend ses fondements réels sur de grandes hypothèses extrascientifiques, et se présente aux philosophes comme le « savoir complètement unifié », il faut la prendre sur le pied d'*une philosophie* soumise aux exigences que ce titre comporte, examiner si ce qu'elle emprunte à la science est correctement mis en œuvre, et se rendre

compte des hypothèses au point de vue métaphysique, qui est alors le véritable. Cette doctrine est l'évolutionisme de H. Spencer, application la plus étendue possible du déterminisme à la nature, en vertu de son objet : l'histoire universelle des transformations et des productions progressives de la Force, depuis l'état de diffusion et d'homogénéité de la Matière, son sujet inséparable, jusqu'au point maximum d'ascension de la matière organisée, à partir duquel la dissolution, ou involution doit commencer et se continuer jusqu'à la résorption finale qui doit ramener toutes choses à leur état initial.

Au-dessus de la Force est le principe inconnaissable, l'Absolu, dont l'ensemble du connaissable n'est que le symbole (XIX). La Force est une fiction réaliste, et non pas la *cause du mouvement*, dans le sens purement mécanique de ce mot, qu'en *mécanique rationnelle* on regarde depuis longtemps comme ne répondant qu'à une abstraction scientifique. C'est une entité, dans laquelle H. Spencer fait entrer, comme étant ses *transformations*, les puissances qui président aux phénomènes témoignés à nos sens comme mouvement, chaleur, lumière, etc., et, de plus, celles de l'ordre vital et de l'ordre mental. Or la physique moderne ne voit plus dans ces puissances externes, en rapport avec la sensibilité, que des modes de mouvements moléculaires qui, sauf à déterminer la nature du mobile, ne sont pas d'une autre sorte que les vibrations de l'air en correspondance avec le phénomène sonore, ou que d'autres vibrations avec les perceptions visuelles. Si des mouvements semblables correspondent aux phénomènes de la vie, à ceux de la pensée, ils peuvent être supposés, ils pourront être découverts. Ce sont des hypothèses d'ordre scien-

tifique, qui n'ont rien de commun avec le *transformisme*, méthode antique (XXIII) rajeunie par H. Spencer grâce à l'interprétation vicieuse de la loi générale de la physique mécanique, et employée, comme jadis par Héraclite d'Ephèse, à réduire à l'unité de substance et de développement toutes les formes de l'être.

Le déterminisme absolu est la conception apriorique dont procède essentiellement ce vaste système, parce que l'auteur en a conçu le plan comme une histoire de l'expérience universelle des êtres, formés et constitués par les modifications du sujet *externe*, la Force-Matière, instruits par la nature et la succession de ses phénomènes, et rattachés généalogiquement les uns aux autres pour s'en transmettre les résultats accumulés. Il a pour cela supposé, pour chaque moment de transition d'une forme à une autre, d'une espèce à une autre, dans la nature, et d'un mode d'organisation et d'intelligence à un autre, dans le cerveau et dans l'esprit, une parfaite continuité, indispensable à l'explication générale de l'évolution. Tout saut d'un état à un autre et toute production d'individualité réelle sont incompatibles avec le transformisme. Le transformisme demande que l'on regarde tous les changements et toutes les différences des êtres comme des résultantes obtenues par des gradations insensibles, et il multiplie les hypothèses autant qu'il est nécessaire pour expliquer les écarts observés et les lacunes, et substituer partout à l'apparence des espèces et des révolutions, la réalité supposée du mouvement continu de l'être universel.

LIII

L'argument de la conservation des forces vives. — Deux des plus grands systèmes dont le XIXe siècle a vu le développement et le succès ; celui de Hegel, celui de H. Spencer, opposés l'un à l'autre comme l'évolution réaliste de l'Idée à l'évolution réaliste de la Matière, ont donné une conclusion commune aux travaux des deux écoles, aprioriste, empiriste, depuis la mort de Leibniz et de Locke : à savoir, le parfait déterminisme ; et cette conclusion est celle-là même que Leibniz aurait pu regarder, s'il avait bien jugé son œuvre, comme le dernier mot de la théologie de l'École, enfin organisée par le génie mathématique. Seulement la croyance à la liberté s'affirmait encore dans le langage, au temps de Leibniz, et lui-même la maintenait énergiquement, dans le sens qu'il pouvait lui attacher. Elle est aujourd'hui plus étrangère aux esprits qui ont suivi le mouvement philosophique du siècle. Beaucoup sont arrivés, en dehors même de l'évolutionisme et du transformisme, à assimiler le monde à un système mécanique dans lequel le principe de la Conservation des forces vives exclut la possibilité de toute action libre (c'est-à-dire qui ne procéderait pas d'une cause mécanique antérieure, nécessaire et suffisante), capable d'introduire dans la somme donnée des forces un changement quelconque en quantité ou en direction.

Descartes avait admis la constance de la quantité du mouvement comme une loi du monde physique, et Leibniz avait attaché une grande importance à étendre cette constance à celle de la quantité *mathématique* de

direction, parce que le monde infini, dans son système, étant donné et déterminé dans tous ses phénomènes futurs, dès le moment de la création, devait être tel qu'aucune force nouvelle n'y pût être introduite du dehors ou suscitée du dedans. Or une force qui modifierait une direction que le mécanisme comporte à un certain moment serait dans ce cas. Elle n'est pas possible, parce qu'elle troublerait la balance des directions de sens contraire des forces dans les trois dimensions, si l'on admet que cette balance est une loi du système. On voit l'intérêt spéculatif que Leibniz portait à ces belles lois de la mécanique rationnelle. En effet, son système du monde était un système fermé, en qualité de tout, quoique infini, et les parties de ce tout, la nature et les valeurs des quantités temporellement variables étaient éternellement aussi fixes et aussi rigoureusement dépendantes de leurs lois à chaque instant que le sont les variables d'une équation pour la dynamique pure. On pouvait donc compter sur l'assimilation parfaite de l'ordre concret à l'ordre abstrait; ce qui se démontrait mathématiquement pour celui-ci était applicable à celui-là. Mais il n'en est pas du monde empirique comme du monde des mathématiciens et de Leibniz. Demander que nulle variable n'y puisse recevoir de modifications indépendamment d'une loi qui les prédétermine sans écart possible, c'est le postulat même du déterminisme, en sorte que l'argument emprunté à des théorèmes de mécanique rationnelle pour démontrer le déterminisme, revient clairement à une pétition de principe.

LIV

La thèse de la liberté comme croyance. Jules Lequier. — En dehors de l'éclectisme, à l'époque où l'enseignement universitaire en France était régi par des thèses de convention, la croyance déterministe était à peu près universellement répandue. La thèse du libre arbitre se recommandait par sa valeur pratique, par sa simplicité apparente, et enfin par la définition officielle de l'Église, à une école dont le but était de former un choix d'opinions propre à garantir l'ordre moral. Mais cette école étant ennemie de tout approfondissement d'idées, on y jugeait le dogmatisme nécessitaire et les analyses psychologiques de l' « enchaînement invariable » assez refutés, et l'existence réelle de la liberté assez démontrée, par le simple fait du témoignage intime que chacun se rend de son pouvoir de faire ou ne pas faire tel acte qu'il se propose dans le moment. On tenait ce sentiment pour la preuve expérimentale de la réalité de son objet. Hors de là, l'opinion déterministe était favorisée par toutes les influences régnantes de l'ordre de la pensée : l'école historique d'abord, devenue toute fataliste sous l'inspiration de la doctrine du progrès ; les sectes socialistes, très théoriciennes à cette époque, et spéculant sur la marche de l'histoire ; le positivisme, qui était une de ces sectes, et de toutes la plus formellement nécessitaire ; la thèse de l'origine empirique des idées, fidèlement conservée dans le monde scientifique, surtout chez les physiologistes ; enfin la philosophie allemande, regardée alors comme la maîtresse des idées profondes, par ceux qui ne craignaient

pas d'aborder ses doctrines abstruses, et, par les autres, sur sa réputation. Il n'y avait pas jusqu'aux théories historiques et sociales inspirées par des croyances chrétiennes, et par des dogmes de l'Église interprétés, c'est-à-dire presque toujours hérétiques, qui ne fussent conçues dans un esprit déterministe. Le dogme de la prescience divine absolue est un empêchement logique insurmontable à toute philosophie religieuse de l'histoire qui prétendrait s'accorder avec la liberté humaine réelle.

Un penseur original et profond à qui la mauvaise fortune n'a pas laissé le temps d'achever son œuvre se séparait, à cette époque, à la fois de l'esprit de son temps et de la longue et imposante suite des philosophes de tous les âges qui furent acquis à la doctrine de la nécessité, souvent même attachés par les sentiments personnels les plus profonds. J. Lequier sentait vivement lui-même la force de leurs motifs, les exposait au besoin avec éloquence, et éprouvait la plus forte répugnance à s'y rendre. D'un autre côté, en même temps qu'il était frappé de la force de conviction remarquable des grands nécessitaires, il s'était convaincu de leur manque d'arguments directs et apodictiques, pour démontrer l'impossibilité de la contingence; et autant il était personnellement pénétré du sentiment de la possession de soi, et croyait en conséquence à la réalité des possibles contraires, dans nos actes délibérés, autant aussi il était frappé de la faiblesse logique de la position que prenaient les partisans de la liberté, toujours sur la défensive, toujours donnant pour évidente, au nom de l'expérience, la conclusion tirée du sens intime, qui cependant ne saurait mettre sa propre vérité en expérience. Ce sont là, de part et d'autre, les signes d'une

croyance opiniâtre à présenter ses motifs pour des démonstrations qui ne se pourraient nier de bonne foi.

En fait, le libre arbitre est un objet de croyance dont la réalité peut devenir assez douteuse, à la réflexion, pour que le fatalisme ait occupé et occupe la place qu'on sait dans l'histoire des opinions humaines. Assimiler la liberté à un fait d'intuition, ou qui se doit conclure du plus simple raisonnement, c'est moins prendre dans la question une sérieuse attitude logique, qu'obéir à cette sorte d'impulsion dogmatique, à laquelle on cède en soutenant sa propre affirmation comme si elle pouvait être indépendante de ce qu'il entre de personnel dans une opinion, encore qu'on sache fort bien qu'une affirmation contraire est celle de personnes placées sur le même pied que vous pour être informées de la chose, supposé qu'elle pût être absolument vérifiée. Mais le partisan de la nécessité se trouve dans un cas pareil. Son dogmatisme, appuyé sur l'idée qu'il se fait de la loi de causalité, d'après un postulat de sa doctrine, doit, à l'en croire, s'imposer à l'esprit, indépendamment des coefficients personnels qui la lui ont fait adopter. Il n'en est point ainsi, et même il pourrait se dire, en y réfléchissant, qu'il est nécessaire que d'autres pensent autrement que lui, de même qu'il est nécessaire qu'il pense lui-même comme il pense. N'est-ce pas une conséquence de son opinion ?

J. Lequier a, le premier, fait ressortir par de très nouvelles analyses la nature de croyance de chacune des deux thèses : nécessité ou liberté. Il a fait voir que la connaissance, dans le sens philosophique du mot, est toute subordonnée au parti que l'on prend entre les deux, et il en a soumis l'option à des dilemmes tout à

la fois de morale et de métaphysique, d'une force d'alternative saisissante, que nous regardons comme une des plus belles inventions de cet ordre qui ait jamais été capable d'ouvrir à la philosophie des voies jusqu'alors inconnues. Nous allons les exposer avec nos commentaires.

LV

Le dilemme du déterminisme quant au connaitre. — Lorsque le problème de la nécessité universelle est débattu dans le mode usuel des philosophes, comme une matière d'arguments tout métaphysiques, on voit généralement la raison impuissante à changer les convictions. Il entre donc un coefficient personnel de détermination dans la croyance du penseur, en quelque hypothèse qu'on se place sur la liberté ou la nécessité dont ce coefficient procède. La décision n'est pas exclusivement du ressort d'une analyse d'idées abstraites. Elle porte sur une alternative dont les termes intéressent l'homme lui-même et tout ce qu'il est ou peut croire qu'il est dans le monde. Il s'agit de savoir si l'homme, sa nature, son caractère, ses actes présents ou futurs, avec leurs conséquences, sont arrêtés de tout temps comme des parties infaillibles, invariables de l'enchaînement universel des phénomènes, même alors qu'il délibère sur un point ou sur un autre, — et, en ce cas, non moins nécessairement, — ou s'il a été possible qu'il fît telle chose qu'il n'a point faite, et s'il est possible qu'il fasse tout à l'heure celle à laquelle il pense maintenant, ou le contraire. Entre ces deux hypothèses contradictoires, le choix paraît, en théorie,

même à ceux qui n'en méconnaissent pas le caractère essentiellement pratique, un parti à prendre, du même ordre en lui-même que tout autre de ceux qui sont réclamés par les grands problèmes de la métaphysique. Mais c'est là une erreur. Le problème est inséparable d'un jugement pratique supérieur à toute notion de théorie, et portant sur la valeur de la connaissance.

On ne réfléchit pas, — nous arrivons au dilemme de la connaissance formulé par J. Lequier, — que l'option demandée par l'alternative : *nécessité ou liberté*, si on la considère dans la détermination de conscience du philosophe, est dans la dépendance de la même alternative considérée *in re*, ou quant à la vérité externe de la chose. En effet, si c'est l'opinion nécessitaire qui se trouve être la vraie, la décision doctrinale du philosophe, qu'il soit de cette opinion ou de l'opinion contraire, est toujours un produit de la nécessité universelle, considérée dans ce jugement, comme en serait un, tout autre fait particulier, relatif à cette personne; et, si c'est le libre arbitre qui se trouve être le vrai, le philosophe fait un acte libre, dans tous les cas (si toutefois il délibère), en se prononçant pour sa réalité ou en la niant. Cet état de la question, quand on s'en rend compte, met une singulière différence entre les deux opinions rapportées respectivement à chacune des deux hypothèses.

Le philosophe qui croit à la nécessité doit s'avouer que la même loi qui détermine chez lui cette croyance, détermine chez d'autres la croyance contraire; que cette loi se contredit, par le fait, en s'appliquant : 1° en créant chez tous les hommes l'inévitable illusion de l'existence de possibilités en divers sens, qui ne sont que l'effet d'oscillations avant l'événement et ne répondent à aucune

ambiguïté réelle ; 2° en suscitant dans l'esprit des philosophes, et parfois d'un seul et même philosophe selon le moment, tantôt la conviction et tantôt la dénégation de cette nécessité qui est elle-même la cause unique. La discordance des produits du destin, en ce qui touche les jugements que sa loi fait porter, sur sa propre existence, à l'esprit qui est un de ces produits, est indéniable.

Le penseur nécessitaire impartial, si l'impartialité pouvait avoir un sens quand, par hypothèse, l'opinion est forcée, devrait douter du fondement de son opinion, car pourquoi serait-il un privilégié pour la déclaration de la vérité, alors que ce qu'il dit être l'erreur d'autrui n'est pas un fait moins nécessaire. Ils opinent tous au même titre. Si son opinion est vraie, il est par là même dans l'impossibilité d'en reconnaître la vérité. Si elle est fausse, son erreur est complète et sa condition logique est la pire.

Le penseur qui croit à la liberté, dans le cas où ce serait la nécessité qui est réelle, se trompe, mais il trouve dans son opinion l'avantage d'un accord avec la croyance spontanée des hommes, qui leur dicte leurs jugements moraux ; et, en se trompant, il a l'excuse, que son contradicteur ne peut lui refuser, de se décider, ainsi que fait son contradicteur lui-même en faveur du parti que la nécessité lui dicte.

Définitivement, deux hypothèses : la liberté ou la nécessité. *A choisir entre l'une et l'autre, avec l'une ou avec l'autre.* Je ne puis affirmer ou nier l'une ou l'autre que par le moyen de l'une ou de l'autre.

Si j'affirme nécessairement la nécessité, je ne laisserai pas d'être hors d'état d'en garantir la réalité, puisque, d'autre part, l'affirmation contradictoire est également nécessaire.

Si j'affirme nécessairement la liberté, j'obéis à la même loi que celui qui la nie, et je suis d'accord, en mon erreur, avec l'erreur commune en laquelle cette loi maintient les hommes dans l'exercice pratique du jugement.

Si j'affirme librement la nécessité, je suis dans l'erreur au fond, et mon affirmation ne me sauve pas du doute transcendant, puisque la nécessité, à laquelle je crois, n'exclut pas ce doute.

Enfin, si j'affirme librement la liberté, je suis à la fois dans le vrai par hypothèse, et d'accord avec la raison pratique. C'est la position la plus favorable de l'agent moral, et comme c'est d'un dilemme qu'il s'agit, que la croyance est inévitable en un sens ou en l'autre pour résoudre la question, le meilleur parti à prendre est celui de la liberté s'affirmant elle-même.

Le croyant à la liberté, dans cette hypothèse, distingue entre la partie déterminante de sa nature propre, de son caractère, et des antécédents et circonstances de sa vie, d'une part, et d'une autre part, le pouvoir qu'il s'attribue selon qu'en témoigne sa conscience, de se déterminer après délibération à des actes dont il ne regarde pas les motifs comme enchaînés par une anticipation invariable de ses modes successifs de pensée les uns sur les autres. Il sait que toute la certitude qu'il puisse atteindre en philosophie est une fonction de cette conscience qu'il a de sa liberté, et des motifs de sentiment ou de raison, des causes multipliées, prochaines ou lointaines, qui ont formé son intelligence et modifié son caractère. Il ne cherche pas des preuves capables de s'imposer à lui en dehors de tout apport personnel de passion et de volonté. N'en sachant pas de telles, et reconnaissant que tout principe contredit et disputé

demeure douteux dans l'hypothèse de la nécessité, qu'ainsi toute affirmation d'une vérité philosophique première dépend du parti pris ou à prendre dans le dilemme du déterminisme universel et du libre arbitre, il comprend et peut accepter dans toute sa rigueur la conclusion de la *recherche d'une première vérité* de J. Lequier : LA LIBERTÉ EST LA CONDITION DE LA CONNAISSANCE[1].

(1) La rectitude logique de l'argumentation de Lequier (et de ses disciples en ce point) a été récemment contestée (voy. l'*Année philosophique*, 10e année p. 100-120. Paris, Alcan, éd., article de M. Fr. Pillon) par suite d'une méprise sur les conditions dans lesquelles se pose et se justifie la thèse : *que l'hypothèse de la nécessité rend impossible le discernement du vrai et du faux dans les jugements humains*. Il semblerait, à la mal entendre, que *le scepticisme* dût être *une conséquence de la foi au déterminisme*, ce qui est absurde. Rappelons d'abord que la loi de la nécessité doit être ici définie comme un prédéterminisme universel et absolu, quel qu'en soit le fondement d'existence, ainsi que le sens en est expliqué ci-dessus (XLIII) et que, par conséquent, il n'y a pas lieu de distinguer différentes classes de déterminations d'idées et de jugement, non plus que d'autres déterminations. Il suffit que rien de ce qui est, a été ou sera ne permette la distinction du possible d'avec le futur certain et le nécessaire. Observons ensuite, c'est ici le point capital, que, pour un déterministe dogmatique, c'est le dogme de la nécessité qui est le point de départ établi ; la thèse de l'impossibilité de discerner le vrai et le faux ne dérange pas sa théorie. Il reconnaît que la nature engendre selon les individus la vérité ou l'erreur, et ne laisse pas de soutenir que la vérité est évidente. Au contraire, pour le philosophe qui se place au point de vue de Lequier, c'est un scepticisme méthodique qui est le point de départ ; il n'admet de démonstration ni pour la liberté, ni pour la nécessité, et c'est en raisonnant d'après cette incertitude de théorie qu'il cherche à arrêter son sentiment de raison pratique sur la question.

Le déterministe dogmatique se croit privilégié pour le discernement, de la « vérité adéquate ». C'était le cas de Spinoza. S'il avait vécu pour répondre à Bayle, qui lui demandait de quel droit il rejetait certaines doctrines pour en proposer d'autres, il aurait maintenu la certitude de la sienne, tout en regardant les autres comme des modes de la divinité, et également nécessaires à la perfection de l'univers ?

Il aurait fallu que Bayle commençât par réfuter la suite des propositions de l'*Ethique*, ce qu'il n'a point songé à faire — et naturellement Spinoza n'aurait point été convaincu par les raisons de Bayle ; — mais objecter des conséquences, ce n'est point réfuter des principes. Spinoza admettant comme ingrédients du monde la vérité et l'erreur, les pensées adéquates et les inadéquates, le bien et le mal, n'était pas dans une autre condition de doctrine à cet égard que les théologiens, optimistes aussi à leur manière, qui enseignaient que Dieu avait éternellement conçu et

LVI

Le dilemme du déterminisme quant a l'être. — Les dilemmes de l'Inconditionné, de la Substance et de l'Infini n'appelaient pas directement ou en eux-mêmes l'examen des motifs moraux qui influent, soit qu'il s'en rende compte ou non, sur la décision du philosophe. Il n'en est pas de même du dilemme du déterminisme, qui se dédouble et prend deux aspects séparés suivant qu'on examine le conflit des doctrines par rapport à l'ordre mental ou à l'ordre de l'univers. Pour le premier cas, nous avons eu à étudier la question critique de l'accord ou du désaccord possible entre notre décision, quelle qu'elle dût être et la vérité extérieure des choses, étant donné que *cette décision est elle-même dans la dépendance du fait sur lequel elle a à se prononcer*. Pour

voulu ce monde *parfait* composé d'une masse de biens et de maux, de salut et de perdition, le tout également prédestiné. Le dogmatique reste enfermé dans son dogmatisme et ce serait une chimère ridicule de prétendre lui montrer que son dogmatisme est précisément ce qui le voue au scepticisme ! Mais le logicien qui ne connaît aucune démonstration valable pour établir la thèse de la nécessité, non plus que la thèse du libre arbitre, sa contradictoire, et qui n'admet pas que les motifs moraux soient des démonstrations, trouve dans le désintéressement scientifique le droit de constater *que les deux opinions pour et contre la thèse du déterminisme universel sont dans une pareille dépendance du déterminisme, générateur commun de tous les jugements, dans l'hypothèse de la nécessité ; que les jugements rivaux des philosophes sont inconciliables ; qu'ils tirent cependant une égale autorité, s'ils en ont une, de l'enchaînement invariable des phénomènes duquel ils procèdent également ; que, par conséquent, tout choix motivé entre l'affirmation et la négation est interdit, au point de vue déterministe, au philosophe qui ne se tient pas dogmatiquement pour instruit avec certitude de la vérité que d'autres ne posséderaient point*. Mais il existe un moyen de rendre le choix possible, c'est de le motiver *par la croyance* après un examen moral comparatif de la situation faite au penseur par chacune des hypothèses ; nécessité ou liberté. C'est celui-là que Lequier a pris et dont nous venons d'expliquer l'essentielle prémisse. Il aurait fallu la comprendre pour la discuter utilement.

le second cas, nous rentrons dans l'étude plus exclusivement logique de notre sujet.

La thèse déterministe a pour matière la notion de cause, suggérée à l'esprit dans la relation du conséquent à l'antécédent, partout où une succession de phénomènes est donnée. Le postulat : *Tout ce qui commence d'exister a une cause*, devrait, si l'attention se portait sur le rapport de succession, qu'il implique, en impliquant aussi l'idée de commencement, s'énoncer, au point de vue déterministe, en ces termes plus explicatifs : *Tout phénomène a des antécédents qui renferment sa cause.* C'est le sens du *procès à l'infini* dans toute sa simplicité, tel que Démocrite le formula, et qu'Aristote l'admit en admettant l'*éternité du mouvement*. On peut y faire entrer les doctrines d'évolution, quoique supposant un commencement pour chaque monde donné, quand elles envisagent une infinité d'évolutions successives.

La loi de causalité, prise en ce sens déterministe, donne lieu tout d'abord au même dilemme que la question de l'infini (XLI) : il se pose entre l'obligation d'appliquer à l'existence successive les notions de quantité et de totalité qui régissent nos idées concernant des faits déterminés, distincts, et l'opinion qui soustrait au principe de contradiction la conception du monde, quoiqu'on n'en puisse obtenir en ce cas aucune conception définie.

En ce qui touche particulièrement la cause, et non plus la succession, il faut qu'on avoue, suivant la thèse déterministe, que cette notion de cause dont on a cru reconnaître l'empire en remontant de cause en cause sans poser de commencement au cours des phénomènes, change de caractère en cet enchaînement sans fin, et n'a plus guère d'autre sens que celui du développement des

propriétés d'un sujet donné, en une suite de liaisons toutes nécessaires, comme l'entendait Spinoza. Elle s'évanouit définitivement quand elle porte, non pas sur la totalité du monde, puisque le monde n'a point de totalité dans cette hypothèse, mais sur un infini inaccessible à l'entendement.

Le dilemme, à ce point de vue, prend une physionomie nouvelle : ou le monde, pris en son intégrité, a une cause; en ce cas, à l'égard de cette cause, il a eu un commencement; ou le monde est sans cause, parce que, n'ayant pas eu de commencement, toute cause qu'on lui assignerait devrait avoir elle-même une cause, et celle-ci une autre, etc.

Il semble qu'on puisse échapper à ce dilemme en embrassant l'opinion panthéistique de la *cause immanente* : la cause du monde et le monde seraient coéternels. Il reste à savoir si l'on ne perd pas l'idée de cause, ou ce qu'elle devient, quand on la sépare ainsi de l'idée du commencement de ses effets.

Nous avons à descendre au fond de la pensée déterministe. Les causes sont multiples, s'entremêlent, et leurs effets se combinent. On doit envisager, à chaque moment la cause complexe, au moment suivant, l'effet complexe. Donnons à ces moments, chacun étant pris dans son intégrité, les noms de cause et d'effet. L'effet est, dans toutes ses parties, le seul produit phénoménal qui fût possible, la cause étant donnée. Nul élément d'être n'a pu s'y produire que prédéterminé. Les phénomènes de tous les temps se trouvant, d'après cette loi, éternellement solidaires, le prédéterminisme est la conséquence logique du simple déterminisme (XLII). Il suit de là que la cause de tout ce qui est, est en un sens profond unique, et toujours présente, par transmission

de ce qu'elle a été antérieurement, et en préparation de ce qu'elle sera en ses effets dans la suite des temps. Otée notre ignorance, le mot *possible* n'a plus de sens ; il n'y a que du *réel*, quoique distribué pour notre imagination en des rapports de temps. Le temps supprimé, la puissance et l'actualité cessent d'être distinctes.

Les philosophes déterministes modernes ont souvent témoigné de la répugnance à accepter les mots nécessité, fatalité, — surtout ce dernier, — comme des termes exactement applicables à l'enchaînement invariable. Les anciens étaient plus profonds, ou plus sincères. Si le déterminisme est le prédéterminisme, il faut bien que le déterminé soit l'éternellement certain et le nécessaire, et que le nécessaire soit le fatal. Il a toujours été entendu que le mot *fatal* signifie ce dont le musulman dit, dans la surprise d'un événement : *C'était écrit !* Or le prédéterminisme est la formule abstraite de l'application de cette exclamation à tout événement. Le présent est la valeur que prend le passé dans le devenir, en vertu de l'équation du monde. Cette équation, pour le prédéterminisme divin, tel que le définit la doctrine de Leibniz, est la pensée éternelle du Créateur au sujet du monde. Elle est, pour le prédéterminisme athée, le destin que nul ne connaît, n'a connu, n'a jamais pu connaître, et qui existe pourtant. C'est alors un mystère plus impénétrable que ceux de toutes les religions mises ensemble.

Le penseur déterministe n'a que rarement cette forte idée, qu'a eue Spinoza, du monde qu'il a appelé Dieu ; mais il a presque toujours le sentiment de l'unité et du tout, et ce sentiment le force de chercher à se faire une idée de quelque chose qui serait la raison d'être, ou l'enveloppe ou le support de ce monde, puisque, de cause externe, il ne peut être question pour le tout être. Aris-

tote obéit à cette loi mentale, lorsque, ne répugnant pas à l'éternité antérieure de la succession des phénomènes (XXXV), il tint au moins à arrêter son esprit sur une essence vers laquelle convergeât la nature et qui fût invariable. De là, par-dessus l'hypothèse d'un démiurge, quand elle intervient, comme chez Platon, celle d'un principe idéal inexpliqué dont toutes les idées et formes du monde sont des signes. De là la doctrine de l'émanation, où l'on remédie à l'absence de cause initiale par la supposition d'un principe qui est cause sans être qualifié de cause, ni pourvu d'aucune qualité, pas même de la qualité d'être, mais duquel descendent toutes les essences et toutes les causes de l'univers. De là encore ces abstractions dont on peut imaginer que sortent, en un développement infini, les phénomènes rapportés, à tels ou tels points de vue, à ces êtres fictifs ; et enfin dans l'impossibilité, que certains avouent, de définir, sans contradiction, *le principe qui doit être l'origine de toutes les relations sans en impliquer en lui-même aucune*, le recours à l'Inconditionné, mais *inconnaissable* et *inconcevable*, pour désigner la condition suprême de toute intelligence et de toute existence. Tous ces expédients de spéculation appelés à résoudre un problème que les termes dans lesquels il est posé rendent insoluble, devraient aboutir au discrédit définitif de la métaphysique, ou nous apprendre enfin à renfermer le sujet de la spéculation transcendante dans la région des idées accessibles.

Les idées accessibles sont celles qui énoncent des relations coordonnées conformément aux lois générales de l'entendement. Le dilemme, en ce qui concerne les questions du commencement, du devenir et de la cause est entre ces deux partis :

Ou la série des phénomènes n'a point eu de commencement, mais tout phénomène, et toujours, a eu des antécédents, qui ont renfermé sa cause suffisante, et nul phénomène n'a pu et ne peut entrer dans la série que comme l'effet d'une telle cause suffisante ;

Ou la série des phénomènes a commencé, la cause première des phénomènes est une cause qui n'a pas été l'effet d'une ou de plusieurs causes qui l'aient précédée dans l'ordre du temps, et des phénomènes sont possibles dont la cause suffisante ne soit pas donnée en des phénomènes antérieurs.

La première thèse exprime ce qu'on entend par nécessité universelle, ou déterminisme universel et absolu, enchaînement invariable des phénomènes, tous et toujours prédéterminés par leurs antécédents ; la seconde thèse se rapporte à ce qu'on entend, selon les points de vue, par les termes de contingence, accident, libre arbitre.

Il est facile de voir que le dilemme du déterminisme, à n'y prendre que ce qui touche la question du commencement, dépend du dilemme de l'infini suivant qu'on accepte le procès à l'infini, ou qu'on le nie comme contradictoire. Mais sous l'aspect propre du déterminisme ou de la contingence, il met en opposition ces deux concepts : d'une part, l'éternité et la solidarité du tout des phénomènes, identique à l'être universel lui-même, et formant un prédéterminisme absolu dont la raison d'être, située à l'infini, est inaccessible (XLII et XXXV) ; d'une autre part, la réalité d'une cause première, dont la définition doit être cherchée à l'aide et en conformité des lois de l'entendement, et la donnée d'un monde phénoménal, situé entre des limites de temps, dans lequel les causes et les effets, d'origine et de dépendance variables,

sont soumis à des modes d'enchaînement modifiables.

Le premier de nos dilemmes, celui du Conditionné et de l'Inconditionné, dont les dilemmes suivants, ceux de la Substance et de l'Infini nous ont offert des applications, encore abstraites et des développements, se retrouve, on le voit, et s'approfondit dans le dilemme du déterminisme, qui porte sur la cause du monde phénoménal et sur les rapports mutuels des causes des phénomènes.

CHAPITRE V

LA CHOSE. — LA PERSONNE

LVII

Les idées de chose et de personne aux époques mythologiques. — La difficulté a dû se trouver grande, dans tout le cours de l'histoire de la philosophie, pour arriver à comprendre la personne comme la réelle origine et la fin suprême de l'existence, et l'intérêt suprême du monde, ou pour éviter, après la reconnaissance de cette grande vérité, de retomber dans des théories qui en impliquent la négation. Cependant tout indiquait, alors que la pensée spéculative n'avait pas encore pris son essor, une disposition mentale des hommes à se représenter leur propre nature comme l'essence latente des choses, et à supposer des actions volontaires au fond des phénomènes à l'égard desquels ils se sentaient eux-mêmes passifs. Les tendances fétichistes, expression de cet instinct, ont été communes chez les nations antiques, même chez celles où la notion de la divinité a atteint le plus d'élévation, et partout elles s'observent encore chez l'enfant, et se perpétuent chez les peuples sans culture. Elles n'ont pas entièrement disparu chez les plus civilisés. Le langage a pris et gardé, sans pou-

voir s'en écarter, pour la première loi constitutive de la pensée exprimée dans le discours, l'attribution des qualités et des actions à un sujet qui tient le rôle d'une personne. C'est un signe indubitable de la facilité et de la nécessité qu'il y avait, et qu'il y a toujours, de personnifier le sujet.

Les mythes helléniques ou latins, relatifs aux phénomènes naturels, alliaient l'idée de personnalité à celle d'une source de qualités et d'effets qui étaient sans rapport, ou n'en avaient que de lointains, avec ceux que l'homme est capable de produire. Quand vint, dans cet anthropomorphisme, le moment où les dieux d'origine naturaliste furent définis pour les croyances nationales comme des personnes distinctes de leurs fonctions d'agents cosmiques, l'alliance de ces deux caractères ne tarda pas à paraître impossible. La réflexion conduisit, d'un côté, à l'incrédulité religieuse, effet tout négatif, mais, de l'autre, à un changement de méthode en théologie. On substitua aux personnes divines, à l'interprétation personnaliste des phénomènes, de purs symboles de qualités, de fonctions et de vertus, érigés en objets d'adoration.

Nous sommes ici à l'origine de l'obstacle que l'esprit humain a rencontré pour maintenir l'union de l'idée de Dieu et de l'idée de personne, — union qu'on peut croire avoir été d'abord naturelle, — ou, plus tard, pour la rétablir en lui donnant un fondement logique, après que les penseurs eurent traversé de nombreux systèmes auxquels elle répugnait plus ou moins. C'est la métaphysique réaliste qui porte la faute de la rupture, tant en elle-même, ou par ses applications les plus importantes, que par les déviations que son esprit a fait subir à la méthode idéaliste, partout où l'idéalisme a pu pré-

valoir sur les illusions causées par la puissante objectivité de la matière.

A l'époque des origines mythologiques, la personnification n'a pas porté seulement sur les phénomènes naturels, mais des idées ont été divinisées, idées morales, idées de qualités et de vertus, ou de rapports entre personnes, intéressant l'Homme et la Société, qu'il n'était pas possible de se figurer sérieusement incarnées. On ne laissait pas de leur prêter une action et des commandements, parce que ce n'était là qu'user des formes les plus communes de la rhétorique du langage. L'importance ou la sainteté de l'objet consacré pour un culte en constituaient le caractère divin, mais le caractère de personne était symbolique. On a coutume d'appliquer, en traitant de la mythologie, le terme de *personnification* à l'espèce de *réalisation* de concepts qui se fait par l'élévation à la divinité des vertus humaines, telles que *Fides*, *Pudicitia*, etc., des Romains. C'est pourtant là un trait de religion bien différent du fait de croyance d'un peuple qui investit de la souveraineté sur le monde son Dieu national regardé comme un être personnel. La pensée généralisée d'un Dieu de ce genre conduisit des nations polythéistes à l'idée du *Père des dieux et des hommes*, Zeus ou Jupiter, et cette idée s'épura finalement et se condensa en un monothéisme parallèle à celui des Juifs, à l'époque où la philosophie réduisait les autres Olympiens à n'être que des symboles.

On a coutume d'appeler *personnification* le procédé des philosophes (et du public en toutes sortes de matières) qui consiste à attribuer une existence de sujets et d'agents à des termes généraux. On ne veut pas dire par là qu'ils les prennent formellement pour des personnes. Il n'en ressort pas moins une fâcheuse confu-

sion du *réalisme* avec le *personnalisme*. C'est le premier de ces deux procédés qui a constamment fait obstacle à l'application du second, là où elle eût été légitime. Nous allons nous en rendre compte.

Les dieux principaux des nations, à l'époque de la foi polythéiste positive, étaient des personnes, et, dans la partie de cet anthropomorphisme multiple qui se rapportait au gouvernement des phénomènes naturels, la *chose*, aspect relatif au phénomène sensible, ne se détachait pas de la *personne*, en laquelle on pensait l'être durable et la cause permanente dont on le faisait dépendre. L'indivision de deux idées si différentes pour nos habitudes actuelles de penser nous étonnerait moins, si nous songions que l'idée d'une chose ne se constitue qu'à l'aide d'une double abstraction : 1° il faut, pour définir un phénomène, le distinguer d'un entourage de faits concomitants dont les rapports de dépendance ne sont éclairés que par une longue étude ; 2° il faut distinguer la cause de la qualité, dans l'objet sensible, et c'est ce qui n'a pas toujours été aussi naturel qu'il paraît l'être devenu. Or la cause est toujours pensée comme du genre de la volonté et provenant d'une personne, tant que l'expérience de la liaison des phénomènes, là où elle est constante, n'a pas établi une routine qui substitue à l'idée propre de la causation celle de la nécessité de fait, et, chez le savant, à l'habitude des séquences uniformes le concept de loi naturelle. Contrairement à la théorie psychologique de Hume, l'habitude a combattu, loin de la faire naître, la notion de la causalité, qui est naturelle, primitive et inséparable du sentiment de la volonté, et elle en a exclu de plus en plus l'application aux connexions des phénomènes naturels.

A mesure que grandit, en se distinguant, dans l'esprit populaire, l'idée de personnalité dans son application formelle à la divinité, l'idée de la chose dut se constituer corrélativement, et bientôt s'opposer à la première qui lui était d'abord unie. On n'apercevait pas, à la réflexion, la possibilité qu'une personne, quelque puissance qu'on pût lui supposer sans cesser d'en consulter le seul type connu, qui est l'homme, possédât des organes ou d'autres moyens capables de produire les phénomènes d'ordre général, objectif, encore moins de constituer le *Ciel et la Terre*, où ils ont leur siège. Et puis cet être, lui-même, d'où serait-il sorti ? Il est plus facile d'imaginer une matière où les êtres se font et se défont par le débrouillement et la coordination de certains éléments, et d'où émergent enfin des générations comme celles dont nous avons l'expérience, que de concevoir une intelligence supérieure qui nous éclaire avec le soleil et met sous nos pieds la vaste terre aux profondeurs inconnues. On prendra son parti plus aisément de croire qu'il a toujours existé quelque chose d'où sortent toutes choses, que de supposer une limite aux phénomènes, un commencement qui serait l'acte d'un Esprit créateur au delà duquel il ne serait rien de concevable. Car rien n'est si simple que la pensée de l'indéfini du temps passé, — l'indéfinité des phénomènes, dans le temps comme dans l'espace, étant la loi de l'expérience, — et, de cette pensée, on se laisse aller inconsciemment à celle de l'infinité en acte, ou terminée, qui en est la contradictoire, et, de plus, contradictoire en elle-même. La faculté logique n'est point, comme on pourrait le croire, celle qui gouverne le plus ordinairement les jugements humains, ou qui est en possession d'en dicter qui ne soulèvent pas d'opposition.

LVIII

L'OBSTACLE A LA RECONNAISSANCE PHILOSOPHIQUE DE LA PERSONNALITÉ. — Cette marche d'une primitive pensée philosophique est commandée par la puissante objectivité sensible du monde externe, qui, sitôt que l'idée générale de chose est formée et généralisée ne permet plus à celles de personne et volonté de garder la primauté dans les imaginations touchant la nature. L'abstraction qui a été primitivement nécessaire pour former l'idée du phénomène séparément de sa cause et de toute activité volontaire ne trouve plus sa place quand la question de la nature de l'être se pose sur le tout du monde objectif et non plus sur des phénomènes séparés ; c'est, au contraire, l'idée de la personne qui semble maintenant une abstraction à l'égard de la chose universellement enveloppante dont les personnes font partie. La vérité dont le sentiment sourd entrait dans l'imagination mythologique est perdue, cette vérité, qu'il n'est rien d'intelligible sans la conscience. La conscience est, en effet, chez l'homme qui perçoit les phénomènes, la condition des choses qui lui sont représentées, puisque, si elle lui est retirée, le monde disparaît pour lui ; et la conscience, quand on n'en place pas les premiers éléments dans l'essence des êtres perçus de ce monde, les laisse inintelligibles, tout ce qu'ils ont de percevable se trouvant alors transporté à l'être qui perçoit.

Il a fallu les longs et difficiles travaux des penseurs dans la direction idéaliste, et le progrès lent de la critique du savoir, dans la mêlée des doctrines, pour que des philosophes comprissent que l'objet n'est jamais

donné que dans son idée, ni l'idée hors d'une conscience, sujet réel, à moins que l'objet ne soit lui-même une autre conscience. Mais le réalisme, qui s'applique à la chose, en certaines philosophies, s'applique, en d'autres, à l'idée séparée de la conscience et tient le personnalisme en échec.

LIX

La chose et la personne dans les doctrines indiennes. — Chez le seul peuple de l'antiquité qui, en dehors de l'hellénisme, ait connu de véritables écoles philosophiques, — au moins en mettant à part la secte si particulière et presque toute morale des *Lettrés* de la Chine, — il semble, au premier examen, que la théologie brahmanique, source du concept principal sur lequel a porté toute la spéculation postérieure, ait placé dans *la personne* l'origine du monde, et regardé le monde comme n'étant essentiellement que le théâtre historique des vies successives *des personnes*. Un idéalisme dont de rares philosophes grecs, qualifiés de sophistes, ont à peine approché, présentait aux Indiens la nature, hormis les âmes actrices et spectatrices, comme un jeu d'apparences, une fantasmagorie. Brahma, principe du monde, semblait posséder, selon la doctrine orthodoxe aussi bien que pour les mythes ou légendes, une essence personnelle, mais Brahma, fondement de l'émanation, était aussi l'âme universelle. Or, la nature essentiellement individuelle de la conscience s'oppose à ce que l'on conçoive une âme multiple, des âmes conscientes émanées d'une autre âme consciente. La conscience n'est pas sans l'individualité, la personne sans

la conscience individuelle. L'origine brahmanique des âmes était donc plutôt le symbole marquant le point de départ d'une évolution dont les périodes dépendent d'une loi éternelle, que l'acte de la division réelle d'une Ame-substance douée de la conscience de soi.

D'un autre côté, les transmigrations d'une âme, punie ou récompensée, d'un vie à l'autre, selon ses mérites acquis dans chacune, ou ses fautes, ne composent pas, sans la mémoire, les phases d'existence d'une conscience unique. On peut dire que l'âme individuelle rentrait réellement dans l'indivision à la fin de chaque vie, et non pas seulement lors de son retour au sein de Brahma, à la fin de chaque évolution cosmique, selon la doctrine brahmanique, attendu qu'à chaque transmigration elle perdait la mémoire. La substance seule de cette âme, c'est-à-dire un support sans qualités, une sorte de matière abstraite possédait l'immortalité.

Ainsi le substantialisme, un certain genre d'animisme, matérialiste sans forme déterminée, était la fiction qui fournissait l'image de la personnalité en apparence reconnue. Les dieux, les hommes et les animaux, conçus comme les formes diverses d'un même sujet, étaient des âmes soumises à la métensomatose, pour lesquelles il ne pouvait y avoir de progrès moral, puisque faute de mémoire, une même conscience ne les accompagnait pas dans leurs transformations matérielles, dans leur élévation ou leur descente à travers les degrés de l'animalité.

Ce vice du système des transmigrations se retrouve, nous l'avons remarqué ailleurs dans un des mythes de Platon, où ce philosophe montre les âmes buvant les eaux du Léthé avant de réinformer des corps.

A l'origine du bouddhisme indien, le dégoût de la doc-

trine de l'instabilité sans remède, et des misères de l'existence quand on l'envisage dans l'ensemble des vies d'une même âme ballottée entre des formes le plus souvent pénibles, fit croire peut-être à des ascètes, — à ceux qui apportaient plus de sentiment que de métaphysique dans la doctrine, et n'entendaient point par le nirvana l'anéantissement absolu, — que l'extinction volontaire de la conscience devait donner à l'âme l'entrée en une condition réelle, inconnue, exempte de vicissitudes ; et sans doute il existe quelque vue semblable dans les religions bouddhistes actuelles où l'on adore des Bouddhas vivants, immortels. Mais l'idée de l'âme comme pure conscience, soit psychologique et essence unique, à cet égard, de tout être possible, soit morale et fonction de vie progressive dans la justice et dans le bonheur, cette idée était et est restée étrangère aux doctrines orientales de panthéisme et de métempsycose. Ce que les dogmes offrent d'idéaliste dans les religions de cette classe tient pour une partie à un certain phénoménisme illusioniste, mêlé de croyances magiques, et, pour une autre partie, au réalisme de l'âme-substance et aux superstitions spiritistes. Le concept intellectuel et moral de la personne n'est pas constitué.

LX

La doctrine de la chose dans la plus ancienne philosophie grecque. — L'emploi ouvert et systématique du symbolisme, au moment de l'introduction de la spéculation dans la mythologie hellénique, chez les Hésiode et les Phérécyde, puis un panthéisme formel avec son

fondement pris de la matière vivante, à l'origine de l'école ionienne, plus tard un matérialisme nettement défini, sont peut-être des marques plus certaines de rationalité de l'esprit chez les penseurs qui les premiers cherchèrent à définir le monde comme objet, *la chose universelle*, que ce système brahmanique des âmes émanées et incessamment incorporées et métamorphosées, où la notion de personnalité semble au premier abord se faire une si grande place. Mais d'autres doctrines et des points de vue très différents sur la nature de l'objet ont leurs points de départ dans la phase originaire de la philosophie grecque. Déjà le premier essai de cosmogonie produit à l'imitation des œuvres du même genre qui appartiennent au sémitisme polythéiste, la *Théogonie* d'Hésiode a cet intérêt de nous montrer les diverses applications du réalisme, que les philosophes n'ont cessé de se partager entre eux dans la suite; et ce sont autant de manières de poser la chose en principe pour en déduire à la fin les générations physiologiques et la personne.

Le sens antique du *Chaos*, premier terme de l'existence posé dans la *Théogonie*, n'est peut-être pas exactement déterminé en son étymologie, mais les deux termes suivants, nommés également sans aucune origine que le poète leur assigne, ne laissent aucun doute sur sa qualité de chose : ce sont la Terre et le *Tartare* (sous la terre), et c'est de la Terre que procèdent le Ciel et la Mer. Aussitôt après, un principe entièrement différent est nommé, qui ne se rattache à rien d'antérieur : *Éros*, *le plus beau des immortels*, plutôt symbole que personnification positive, car ce n'est pas à lui comme être vivant que commencent les générations sexuelles. C'est du mariage de l'Erèbe et de la Nuit, sortis tous deux

du Chaos, que naissent la Lumière de l'Empyrée et la Lumière du jour ; et, du mariage de la Terre et du Ciel, les Titans et les Dieux Olympiens, premières personnes réelles et ancêtres des hommes. L'origine du mal est rattachée à la Nuit, mère sans accouplement de toutes les sujétions fatales de la vie et de toutes les douleurs. Le point de départ pris dans la matière, l'évolution ascendante des phénomènes, l'emploi de la personnification, d'abord toute symbolique, ensuite confondant le symbole avec l'idée de divinité sous les noms d'Ouranos et de Gaïa, par où commencent les générations d'ordre naturel, c'est-à-dire, par un passage inexpliqué du mythe à la vie, les personnes : telle est en résumé la théorie de laquelle se sont éloignés *au fond*, beaucoup moins qu'on ne croit les philosophes qui ont remplacé par des termes abstraits les vues concrètes et naïves du mythographe dans cette *philosophie de la chose*.

Le vice de leur méthode n'ôte rien cependant au génie des philosophes, car le progrès de la pensée exigeait que la conception évolutioniste du monde fût élevée à la hauteur d'une doctrine rationnelle, et cela en mettant à l'essai toutes les manières, qui ne sont peut-être pas encore épuisées, d'imaginer la génération *du supérieur par l'inférieur*. Anaximandre, dès le VIe siècle avant notre ère, formula donc la doctrine du développement spontané d'une matière unique, indéterminée en soi, possédant le principe immanent de ses productions : c'est l'Infini, doué de la propriété de s'ordonner lui-même et de mettre ses éléments en œuvre, en des évolutions de mondes qui se forment et se détruisent (XXII). Plus tard, Héraclite imagina de placer la substance unique, assimilée à un feu artiste, ou constructeur, sous l'action de deux principes conti-

nuellement opposés, et toutefois unis, formant l'harmonie universelle. De là un écoulement incessant de toutes choses, et un seul monde, voué à des évolutions successives, dont chacun a son commencement et sa fin dans l'unité (XXIII). La substance évolutive n'en est pas moins, chez Héraclite et chez les stoïciens, qui empruntèrent sa cosmogonie, ce système de la Chose dont Hésiode et d'autres mythographes après lui cherchaient à leur façon la définition et le développement, qui devait se poursuivre jusqu'à la production des êtres individuels et personnels. Les philosophes y joignaient l'idée d'une providence divine immanente.

A la conception réaliste de la matière vivante s'opposa celle de la matière brute, ou mécanique, autre sorte de substance, constituée par la réalisation des seules qualités sensibles qui se rapportent à la figure, à la solidité et au mouvement. De ce nouveau point de vue vint une perturbation dans la manière de concevoir la réalité. Par une bizarrerie apparente, l'idéalisme entra dans la philosophie à la faveur d'un système dont le sort devait pourtant rester presque toujours lié à la méthode empiriste. Nulle conception ne devait d'abord paraître plus apriorique que celle de Démocrite (XXV). Il plaçait la réalité dans ce qui n'est point sensible, dans le produit idéal d'une abstraction par laquelle l'esprit institue des éléments matériels indivisibles, invisibles, impalpables, les charge de donner lieu par leurs assemblages et leurs mouvements au toucher, à la vue, à toutes les sensations, bien plus au pouvoir d'en éprouver et d'en prendre conscience en de certains sujets où ils entrent en composition. C'était la séparation du réel et de l'apparent, aussi complète, à un autre point de vue, que la demandaient ceux des philosophes contemporains de

Démocrite qui niaient la multiplicité et le mouvement ! C'était se créer l'obligation d'expliquer le sentiment et la pensée par l'effet d'un jeu d'atomes qui n'y ont nul rapport ; et c'était donc être conduit à se poser cette question : la réalité n'appartiendrait-elle pas aux apparences sensibles elles-mêmes ? Qu'est-il besoin de ce support des atomes, qui n'explique rien ?

L'obscure théorie des *idola* de Démocrite, d'où ce qui ressort le mieux est l'identification du sensible avec le sentiment, si difficile à comprendre en elle-même, fait voir combien le génie de ce philosophe était préoccupé de la difficulté de résoudre le problème de ce qui s'appela, longtemps après, la « communication des substances ». Des sentences qu'on rapporte de lui, sur la profondeur où gît la vérité, témoignent des doutes que devait lui inspirer la comparaison de la fixité du sujet externe (en sa théorie), et des lois de la mécanique, avec les incertitudes et les contradictions du jugement, chez le sujet de la perception, selon que ses propres conditions varient. On peut rattacher à Démocrite plusieurs des philosophes qui reçurent le nom de sophistes, ceux d'entre eux que la distinction entre le phénomène sensible et la réalité mit sur la voie d'une sorte de scepticisme phénoméniste. Il leur suffisait de supprimer dans la doctrine atomistique les atomes, ce que l'empirisme trouve aisé, puisqu'ils sont imperceptibles ; restaient le phénomène, tel qu'il apparaît à chacun, et *l'homme mesure de toutes choses*, comme disait Protagoras : *de celles qui sont pour savoir comment elles sont ; de celles qui ne sont pas, pour savoir comment elles ne sont pas.* L'idéalisme naissait ainsi du matérialisme, mais par la voie d'une analyse psychologique, — ce qui fait une grande différence d'avec l'idéalisme indien, —

et ne dérogeait nullement pour cela au réalisme, méthode commune de tous les philosophes de ce temps. Le sujet matériel étant supprimé par l'abandon de l'atome, le phénomène prend sa place et devient quelque chose en soi, quoique instable. La contradiction éclate, alors c'est le scepticisme. L'homme est là, sans doute, cette mesure du vrai et du faux, que Protagoras est obligé de nommer, mais l'homme n'est pris que pour le réceptacle et l'enregistreur des apparences, il n'est pas *la personne*.

LXI

LES ORIGINES DE L'IDÉALISME DANS LA PHILOSOPHIE GRECQUE. — Deux conditions essentielles font défaut à cette origine empirique de l'idéalisme, pour qu'il puisse se constituer rationnellement ; le concept de la loi, tant dans la nature que dans l'entendement, pour l'interprétation et le jugement des phénomènes, et la notion morale de la personne, dominant les apparences. L'analyse psychologique était trop imparfaite pour que la fondation fût possible d'une école empiriste, analogue à celle qui, dans les temps modernes, depuis Locke, a pu servir les progrès de la philosophie en combattant le faux apriorisme, et il n'y avait non plus aucun appui suffisant à prendre dans les connaissances physiologiques. Ni Epicure et ses disciples, ni les aristotéliciens, incomparablement mieux partagés quant à l'esprit scientifique, ne trouvèrent plus tard rien de philosophiquement important sur les rapports de l'organisation avec les phénomènes mentals. Il n'y eut d'ailleurs aucune suite sérieuse donnée à la partie des travaux d'Aristote

qui ressortissaient à l'expérience ; sa doctrine ne devait elle-même entrer dans le mouvement général des esprits que longtemps après, et cela seulement dans sa partie métaphysique, pour s'allier à celle de Platon. L'unique siège d'un idéalisme empirique fut le pyrrhonisme, qui, laissant systématiquement en question la nature de la réalité, substance ou cause, n'en releva et n'en étudia partout que les idées, pour les mettre en contradiction les unes avec les autres dans les déterminations qu'en faisaient les philosophes, et conclure par le précepte pratique de la suspension du jugement.

Cependant l'idéalisme, avec une autre méthode, était entré dans la philosophie, plus d'un siècle avant que des disciples de Démocrite le découvrissent sous la forme d'un phénoménisme empirique. Sa forme initiale était simple, directe, aprioriste, issue des premiers succès de l'abstraction scientifique en géométrie. A peu près contemporaine du plus ancien substantialisme naturaliste des philosophes ioniens, elle résultait de l'application de la méthode réaliste de l'esprit à lui-même, à ses propres formes, et non plus à son objet concret. Il était dans l'ordre, chez une nation hautement douée en intelligence, que cette méthode qui, chez les uns, prenait spontanément le sujet de la spéculation dans la nature vivante, chez d'autres, le cherchât dans les concepts régulateurs des phénomènes, dans leurs modes de liaison fixes, définissables à raison de leur généralité.

Les premières découvertes auxquelles il dut d'entrevoir l'étendue des lois arithmétiques et géométriques qui régissent l'univers suggérèrent à Pythagore sa doctrine des nombres réalisés. Le Nombre fut la forme que l'Idée revêtit ainsi originairement, et qu'elle devait conserver en grande partie dans une école destinée à

traverser les âges. Avec ce concept fondamental, entra dans le pythagorisme le principe de la limite comme condition de tout ce qui se réalise, et, essentiellement, de la perfection. Le Fini s'opposa ainsi à l'Infini, qui fut pris pour le caractère de l'indéterminé, du confus, et pour le symbole du mal, contrairement à la pensée d'Anaximandre et des principaux philosophes naturalistes. L'Idée, sous cette forme primitivement instituée, fut tenue, par l'application de la méthode réaliste la plus nette, pour une chose en soi, agent déterminant de la réalité des autres choses. Ce point de vue nous est devenu difficile à comprendre ; mais le fait constant d'une doctrine qui se donna pour premier principe une catégorie particulière, la relation numérique, posée comme l'essence même des choses, peut nous faire mesurer la force de la tendance à subjectiver. C'est d'elle que naît la méthode réaliste, pour s'appliquer à la constitution du sujet idéal auquel on donne la préférence sur toutes les autres.

L'idée réalisée atteint sa plus haute abstraction dans la philosophie éléatique, où elle ne s'arrête qu'en prenant pour sujet l'Être absolument parlant, sans multiplicité, sans changement, sans détermination. Le sujet dont la définition consiste ainsi à n'en avoir aucune répond au même concept que la copule *est* des grammairiens, qui sert à rapporter à l'être ses attributs ; le réaliser en ôtant les attributs, c'est réaliser la négation. Cet être sans relation de l'école d'Elée n'admettait pas même la distinction de la pensée d'avec son objet, et, en effet, il n'y a jamais que leur détermination qui puisse faire prendre un sens à leur distinction.

La thèse du sujet absolu explique aussi celle que les éléates soutenaient, de l'impossibilité de constituer ra-

tionnellement telle chose qu'un quantum réel dans le continu quoique les phénomènes en offrent l'apparence. Ils demandaient comment une quantité pourrait se composer par la sommation d'éléments qui, étant eux-mêmes des quantités, ne conduisent jamais par la division à des éléments premiers réels ; et, ne trouvant pas de réponse, parce que l'hypothèse du continu en soi n'en permet point, ils regardaient comme illusoires les phénomènes de l'étendue et du mouvement. Le réalisme était la méthode qu'ils étendaient à tout ; ils l'appliquaient à l'idée de l'étendue, qu'ils voyaient empiriquement répondre à quelque chose de toujours divisible, et ils en concluaient que l'existence réelle d'une telle chose est logiquement impossible. Il aurait fallu un élément réel à multiplier, et il n'y en avait pas (VII et XXXV).

Il règne manifestement une opposition directe entre la méthode de réalisation des idées, ses applications, quel qu'en soit le sujet, et la constitution des vraies notions philosophiques de personne, ou moi, conscience et volonté, par la simple raison que ces dernières, dès qu'elles sont reconnues, se subordonnent, en prenant le titre d'uniques sujets réels, les autres, qui deviennent alors leurs modes variables et leurs formes représentatives. C'est pour cela que des idées réalisées, chez Héraclite, chez Empédocle, prenant des rôles fictifs de personnes, bannissaient des doctrines de ces philosophes, toute vraie personnalité des principes du monde, et que le *Noûs* d'Anaxagore, idée réalisée de l'Intelligence, et non point intelligence personnelle, a trompé les interprètes qui pensaient trouver la personne d'un dieu souverain dans ce concept qui n'était même pas celui d'un dieu démiurge (X).

LXII

La doctrine platonicienne des idées. — Platon, sans essayer de définir le principe absolument premier, entreprit de constituer la doctrine des Idées. Il avait reçu une impression profonde de l'effort fait dans l'école éléatique pour échapper à l'instabilité du sensible en plaçant l'essence du réel hors de la relation, et l'enseignement de Cratyle son maître, disciple d'Héraclite, l'avait mieux persuadé de l' « écoulement universel des phénomènes » que de l'alliance de Zeus avec Polémos pour faire sortir de l'instabilité l'harmonie. Il assistait, de son temps, à la mêlée des opinions et des sophismes suscités par l'impossibilité de faire sortir de l'étude de la chose sensible les qualités capables de produire la sensation, ou de la communiquer, et de fonder la connaissance et la raison. Il n'aperçut un fondement rationnel du savoir que dans les Nombres du pythagoricien Philolaos, dans l'application de sa géométrie réaliste à la définition de l'essence des corps et à l'organisation de la matière, jusque-là substance indéterminée. L'œuvre de son génie fut de généraliser ce concept sous le nom d'Idée, applicable à tous les objets de la connaissance sous leurs rapports divers, comme l'est l'idée propre du nombre pour des rapports spéciaux. Platon comprit dans les Idées les idées morales de Socrate, qui n'avaient point eu pour ce créateur de la psychologie un sens autre que logique, politique en son application, et il les érigea en essences supracosmiques, sujets transcendants à l'égard de l'expérience, archétypes dont tous les phénomènes de la nature et les

modes de l'intelligence ne devaient être, selon lui, que des *imitations* ou des *participations* imparfaites. Ces derniers termes n'exprimaient pas quelque chose de bien différent de ce que les pythagoriciens avaient pu entendre par l'*identité* du sujet abstrait, — le Nombre, à leur point de vue, — avec l'essence de la chose ; car l'Idée au point de vue de Platon, était ce que la chose définie a de stable, de constant, et, à vrai dire, de réel. Les idées réelles, au sens de la psychologie moderne, n'étaient à ses yeux que des images affaiblies et variables de celles qui ont l'existence en soi et l'éternité.

Cette doctrine éloigna, pour toute la suite des siècles, la psychologie et la théologie de la conception rationnelle de la personnalité comme fondement et de l'entendement humain et de la Souveraine Intelligence. Les Idées étant envisagées hors de Dieu et hors de l'homme, la conscience se trouvait dénuée de matière propre, ou n'en avait qu'une empruntée, et perdait ses objets directs et son autonomie. Dieu n'était pas intelligible comme supérieur aux Idées, parce que sans les relations, que seules elles fournissent, il ne pouvait être défini : il était l'Inconditionné, l'Absolu ; et il n'était pas davantage intelligible comme dépendant des Idées, et démiurge chargé de prendre en elles le modèle du monde, parce que l'on n'assignait pour ce dieu inférieur ni origine, ni fondement d'existence.

La doctrine des Idées subit, ainsi d'ailleurs que la théorie opposée d'Aristote sur les essences individuelles, une longue éclipse pendant le règne du dogmatisme matérialiste sous les formes antagonistes du stoïcisme et de l'épicurisme, à moins cependant qu'on ne regarde comme des sortes d'Idées les *raisons séminales* de l'évolutionisme stoïcien. Mais, à l'époque où la théologie fut

complètement renouvelée par l'alliance du monothéisme juif avec l'hellénisme et la philosophie, la faveur fut rendue aux Idées par le besoin qu'on avait de constituer des *hypostases* divines, afin que Dieu demeurât dans l'absolu, suivant l'exigence de l'opinion philosophico-religieuse alors régnante. Les Idées furent donc rapportées formellement à l'Intelligence divine, et différèrent en cela des sujets en soi de Platon; mais la méthode réaliste ne fut ainsi abandonnée, en ce qui concerne ces sujets en particulier, que pour s'appliquer à leur ensemble, et constituer le *Logos*, hypostase de l'Être suprême, concept réalisé qui n'est nullement une conscience, la personnalité de Dieu. En effet, si nous considérons le *Logos* du système néoplatonicien, ce monde intelligible, émané de l'Un, est, dans son unité propre qui embrasse les Idées, une essence à son tour émanante d'où procèdent les dons de l'intelligence dans l'Ame du monde et dans les âmes individuelles qui en sont tirées. Les trois hypostases ne peuvent rien composer, ni ensemble, ni séparément, qui soit semblable à la conscience de la moindre de ces âmes qui sont au bas de l'échelle des corps animés (XI et XXVII).

LXIII

Les hypostases. La métaphysique adaptée au christianisme. — Les hypostases de la théologie chrétienne diffèrent profondément par l'intention de celles du néoplatonisme. Elles se nomment en langue latine, langue de l'Église d'Occident, des *personnes*. Le *Logos* est l'une d'elles, la seconde, incarnée en Jésus-Christ. Mais il s'agit ici de métaphysique, non du mythe religieux de

l'incarnation. Le sens du mot *personne*, passant pour synonyme d'*hypostase*, a été laissé indéterminé. D'une autre part, il est hors de doute qu'on entend enseigner par la doctrine métaphysique de la Trinité que Dieu (entendu simplement) est *une Personne :* une personne dans le même sens où il est admis que Jésus-Christ est une personne, avec *deux natures* dont l'une est humaine. L'inintelligible se couvre du nom de *mystère*. Ce qui est certain, c'est que les entités divines créées par cette doctrine sont des produits de la méthode réaliste. Aucune autre méthode ne permettrait de placer dans une personne le siège de plusieurs personnes, en affrontant l'équivoque.

Prenons un autre point de vue. Il semble que les idées, en Dieu, doivent, en perdant leur signification platonicienne d'êtres en soi, se comprendre comme les modes de conscience et d'entendement dirigés par la volonté de cette personne qui est Dieu. Mais l'existence hors du temps, l'intuition des futurs en qualité de faits présents, l'absence de perceptions contingentes et l'infinité des attributs excluent les modalités mentales, relatives, muables, allant d'une détermination à une autre, sous la loi générale du rapport de sujet à objet. Ces modalités sont cependant tout ce qu'il nous est donné de connaître comme appartenant à la vie consciente d'une personne. Le dieu des chrétiens *a des idées* en ce sens et perçoit des phénomènes, si nous considérons la morale et le culte, les commandements et les promesses, la prière ; mais le dieu des Conciles et de l'École n'en saurait avoir ou percevoir sans contradiction, si nous consultons sa définition métaphysique. Les idées ne conviennent pas sous ce rapport à sa nature ; celles que la scolastique lui attribue restent encore

les essences platoniciennes, sujets en soi, modifiées seulement par un changement de sens de cette participation, que Platon supposait remontant du monde sensible et muable à l'ordre des idées invariables et éternelles. Ce sont ces dernières, maintenant, qui descendent du genre suprême, comme espèces ou degrés de l'être, et propriétés des choses; ou encore ce sont les *formes substantielles* dont le nom cette fois s'emprunte à la terminologie aristotélique, ce qui ne fait pas beaucoup de différence; ou enfin les types intelligibles de toutes les pensées et de tous les modes d'être réels que Dieu, source de toute réalité, distribue aux créatures que par sa présence et par son acte, à chaque instant, il fait être, et être ce qu'elles sont.

Cette doctrine diffère du panthéisme néoplatonicien par la substitution du principe de la création à celui de l'émanation; elle le dépasse peut-être dans l'atteinte portée à l'individualité en principe, lorsqu'elle nous présente, dans le thomisme, la *conservation* du monde par l'action divine comme une *création continuée* qui fait de toute modification *réelle* d'une créature un acte toujours présent de Dieu. Le plus haut degré du réalisme nous apparaît dans la thèse théologique de l'identité de la puissance et de l'intelligence au sein de la nature divine; identité qui se poursuit dans celle de la création avec la pensée de la création, ou des êtres avec les idées. On rétrécit habituellement la question du réalisme en ne considérant que l'aspect logique des universaux, mais si on la prend dans son ampleur, on doit reconnaître que donner aux idées le titre de sujets, c'est leur retirer la qualité objective et la fonction qui leur conviennent proprement dans la conscience, soit de l'homme, soit de Dieu (XIII-XIV).

C'est le réalisme qui, dans la philosophie moderne, en dépit de l'intention qu'avaient les cartésiens de bannir les entités, telles que les *formes substantielles*, dénomination principale sous laquelle la scolastique les leur avait transmises, a été l'obstacle à la reconnaissance du principe de relativité. Il a maintenu la doctrine de l'absolu dans l'école aprioriste, ou synthétique, issue de Descartes.

LXIV

La personnalité chez Malebranche, Spinoza et Leibniz. — La conscience n'a pas suffisamment apparu comme l'unique fondement et comme la condition première des idées, aux philosophes qui ont cru s'éloigner beaucoup de la scolastique, et qui se sont trompés, parce que cette loi des lois, n'est pourtant qu'une loi, c'est à-dire intelligible seulement comme telle, une relation, et qu'ils ont persisté à vouloir connaître autre chose que des relations. Chez Malebranche, c'était une façon de poser des idées *en soi*, quoique *en Dieu*, que de les poser hors de la nature humaine et de la conscience humaine au sein d'une nature intelligible universelle (la deuxième hypostase divine) où nous les *voyons*. La conscience n'a pas ainsi sa matière donnée en elle, elle n'a pas non plus à elle les actes par lesquels elle en dispose, car, en tant que réels, ils sont les actes du Créateur. Quant à la personnalité divine, ce n'est point sa métaphysique qui pouvait la fournir à Malebranche ; c'est sa foi de chrétien en l'Homme-Dieu.

L'admirable doctrine des monades et de l'harmonie préétablie était en elle-même conciliable avec la créa-

tion et avec la personnalité du Créateur, ainsi que Leibniz la présentait, et la mieux conçue pour représenter un idéalisme posant l'identité de l'être et de la conscience ; mais Leibniz entendit que chacune des monades instituées à l'origine en rapport les unes avec les autres eût reçu de Dieu le principe interne et la loi infaillible du développement prédéterminé de tous ses phénomènes objectifs et subjectifs, passifs et actifs, pour tout le cours du temps. Dans cette condition, la monade humaine a, pour ainsi parler, la jouissance (ou la peine) mais n'a la propriété d'aucun de ses sentiments, de ses pensées ou de ses actes. L'existence de la monade divine, organisatrice, en son éternité, de cette fonction universelle des êtres conscients, où rien n'entre qui ne soit de lui, équivaut, si l'on s'en rend bien compte, à la donnée d'une multitude infinie de consciences de tous les degrés, existantes à chaque instant par l'acte d'une puissance unique qui les fait être et se modifier incessamment et se coordonner, sans changer elle-même, faisant le temps et n'étant pas dans le temps. Mais ce concept métaphysique ne pouvant se former et se soutenir sans contradiction dans notre pensée, n'a pas pu être le plan du monde en une pensée souveraine que nous regarderions comme l'exemplaire de la nôtre.

Le leibnitianisme est de toutes les doctrines philosophiques modernes la plus affranchie du réalisme. Son concept unique de l'être est entièrement d'ordre mental. L'être y est défini par la conscience, la conscience par ses fonctions, inséparables de la connaissance qu'elle a d'elle-même, et donnée par des rapports. Les degrés de l'être sont des degrés de conscience et de vie. Les relations nécessaires des êtres composent une harmonie de

déterminations spontanées dont l'universelle connexion est préétablie comme l'ordre même de la création d'une multitude infinie de monades, toutes liées. La fiction de la cause transitive est bannie de ce système, ainsi que l'imagination du développement des propriétés de la substance du monde, ou évolutionisme. Mais la doctrine de l'infini et le prédéterminisme absolu, universel, détruisent ces incomparables mérites en supprimant logiquement toute individualité dans la nature, et la liberté de la personne (XVI, XL, L).

Par là s'explique l'assimilation qui se fait si souvent de ce monde de Leibniz, sur lequel règne pourtant le Dieu du christianisme, et où les âmes sont immortelles, avec le monde de Spinoza qui a pour Dieu la Pensée universelle sans conscience, unie à l'Étendue universelle sans division, et, pour nature, la production *à l'infini* des modes *divisés* de cet être un et *indivisible*. L'accord des deux doctrines se fait sur le déterminisme absolu, mais celle de Leibniz s'offre à notre esprit comme la définition du système universel des relations en Dieu et dans le monde ; celle de Spinoza est peut-être la plus haute expression du réalisme qui ait jamais été formulée.

En effet, si nous regardons aux principes les plus généraux du spinosisme, nous avons à envisager, pour la raison d'être de l'univers, les deux plus hautes abstractions possibles de l'entendement, réunies sous les noms de Dieu ou Substance, et, pour la cause du monde le développement logique de cette conception réalisée, assimilé à celui des propriétés d'une figure de géométrie ; et, si nous passons à l'extrémité opposée, qui est quelque chose comme la fin assignée à ce développement, nous trouvons, au sommet de la vie, au point où

commence la vie supérieure de l'âme, la multitude des humains voués aux idées inadéquates, à l'illusion des phénomènes divisés du temps, de l'espace et de l'individualité, et aux passions de la servitude, et, en regard de ceux-là, le petit nombre des intelligences plus adéquates à la vérité, auxquelles appartient l'espèce d'immortalité relative à l'idée de leur âme et à l'idée de leur corps, telles que ces idées sont données au sein de la substance éternelle. Le philosophe les engage à se confondre par l'intuition et par le sentiment avec cet état unique de l'existence indéfectible (XXX-XXXI).

LXV

La personnalité dans le réalisme idéaliste. Berkeley. — Dans l'école empiriste moderne, l'idéalisme s'est dégagé du matérialisme à mesure que l'analyse psychologique a forcé les philosophes de reconnaître que la sensation ne saurait dépasser l'idée représentative par laquelle elle est constituée, pour atteindre quelque chose d'autre qui ne soit pas une idée encore. Cette découverte que toute la philosophie de l'antiquité n'avait pu accomplir, mais que les pyrrhoniens avaient préparée, Descartes, le premier, la fit, en expliqua clairement le principe logique et en montra la portée, quoique sans vouloir en tirer la conséquence en ce qui concerne la nature de l'étendue. Locke, paraissant en partie la reconnaître, ne la comprit pas; Berkeley seul démontra que toutes les « qualités de la matière », *primaires* ou *secondaires* qu'on les appelât, étaient dans un même cas en tant qu'affections de l' « esprit » qui a, lui, pour définition « le percevoir et le vouloir ». L'*esse*, dans l'objet

matériel en tant que tel, devait, selon lui, se réduire au *percipi*. Mais, si la première de ces formules était démontrable, il n'en était pas de même de la seconde, et Berkeley confondit la possibilité logique de la négation des corps avec la preuve de leur non-existence.

Il ne serait point contradictoire que, malgré le puissant instinct qui *nous* porte à croire à l'existence d'objets *hors de nous*, lesquels continueraient d'être, alors que *notre* conscience serait anéantie, tout ce que nous percevons ne fût réellement rien de plus que le mode objectif de *nos* perceptions, en corrélation avec leur mode subjectif, en sorte que les deux modes réunis ne seraient que des affections corrélatives de *notre conscience*. Ce point de vue paradoxal est utile pour nous persuader d'une vérité étroitement liée au principe de relativité : à savoir, que *la conscience est la condition de la représentation de toutes choses, et ne peut s'assurer d'aucune indépendamment de ses propres modifications*. Si cette réduction du monde au moi individuel était posée dogmatiquement comme le vrai, ce serait ce qu'on a nommé le *sémetipsisme*, système répugnant, quoique exempt de contradiction. A la possibilité logique de cette conception une autre possibilité s'oppose : celle de l'existence hors de nous, tout d'abord d'esprits semblables aux nôtres, — ceci, Berkeley l'admettait d'après certaines inductions, — ensuite de ces consciences inférieures, dont le règne de la vie nous montre les espèces et les degrés multipliés au delà de toute imagination. On peut supposer, en effet, sous les apparences sensibles de ce que nous appelons *matière*, la donnée réelle d'une multitude immense d'êtres dont la constitution interne, où nos perceptions n'atteignent pas, serait analogue à celle des précédents,

encore que sans organisation et sans évolution vitale.

En considérant sous cet aspect un monde extérieur réel et son fondement matériel, on rend aux propriétés constitutives des esprits, pour l'œuvre de la perception externe, l'étendue et tout ce qui ne saurait être sujet pour soi. C'est un idéalisme monadologique, c'est-à-dire une conception ontologique d'un genre tel, qu'elle évite également le réalisme des abstractions et le réalisme de la pure matière, et, ne comportant pour son explication d'autres éléments que les phénomènes et leurs lois rapportées à l'intelligence, reste fidèle au principe de relativité. Berkeley ne l'adopta point quoiqu'elle fût complètement à l'abri de ses arguments contre l'existence de la matière. Son *immatérialisme* passa dès lors pour une négation de la réalité du monde extérieur. La personnalité, soit en Dieu, soit dans l'homme, semblait cependant jusque-là n'avoir rien à souffrir de l'abolition du monde physique. Mais il restait à savoir quelle origine serait attribuée aux perceptions qui ont un caractère passif.

Au fond et à proprement parler, le système de Berkeley n'était pas cette négation que l'on crut du monde extérieur, mais bien une nouvelle espèce du réalisme, nouvelle, bien qu'analogue à celle de Malebranche, ainsi qu'on l'a toujours reconnu, différente seulement dans la manière de définir les objets représentatifs, ou idées, dont Dieu se sert pour nous donner nos perceptions.

L'hypothèse est que, les corps n'ayant pas une existence réelle et pour eux-mêmes, — ou, d'après Malebranche, existant sans doute mais sans être perceptibles aux esprits, — Dieu soit l'auteur vrai de nos perceptions des corps, et nous les fasse avoir, selon les rencontres, conformément à des lois qu'il a établies. Ber-

keley, lui, donne aux purs objets sensibles, à ceux dont il entend que la qualité d'êtres perceptibles constitue exclusivement la nature, le nom d'*idées ;* il leur réserve même ce nom afin de bannir de sa théorie les idées générales. Ce ne sont donc que des sortes de signes, toujours particuliers, dont Dieu, leur auteur, fait usage pour le service de nos besoins naturels et de nos communications. Ils sont seuls, proprement et réellement, en ces variétés de sensations qui les constituent, les objets créés pour être présentés à nos esprits et pour les affecter du dehors. Ils sont des idées réalisées, par conséquent, à aussi bon titre que celles des théories de Platon et de Malebranche. Il n'y a que la définition de la nature de l'idée qui diffère, toute sensible selon le philosophe empiriste, intelligible, au dire des aprioristes, ce qui, sans doute, importe beaucoup, mais non pas pour la question du réalisme. Or, c'est ce réalisme qui, en enlevant à l'être individuel, pour la porter en Dieu, la propriété des formes d'impression par lesquelles il est lié aux autres êtres, et en lui accordant la propriété de les provoquer chez autrui, mais grâce à l'intermédiaire de Dieu seulement, ôte le fondement de la définition de la personne comme capable de perception et d'action par elle-même, et ne lui accorde qu'une volonté inefficace par soi.

La disposition des penseurs à regarder ainsi nos modifications mentales, soit sensibles, soit intelligibles, comme des effets directs d'une émission de l'essence divine était déjà trop affaiblie au temps de Berkeley, pour qu'on donnât une attention sérieuse à autre chose, en sa théorie, qu'à la partie critique et négative. Dès lors on devait y voir la franche négation du monde extérieur, et, comme cette négation s'interprète assez natu-

rellement dans le sens de la réduction pure et simple de l'objet de la sensation à une propriété du sujet sensible, on se borna à soupçonner, non sans étonnement et hésitation, dans *ce paradoxe*, une surprenante constatation de l'impossibilité de *démontrer l'existence des corps*. Mais il put s'établir, chez des esprits qui trouvaient là quelque chose de plus qu'un paradoxe, sans toutefois accorder aucune valeur philosophique à la correction que le théisme de Berkeley apportait à son immatérialisme, une sérieuse tendance à fixer dans le *moi* la conception de l'être. Pour ceux-là, l'idée du *moi* pouvait revêtir un aspect universel, et la métaphysique moniste s'élever sur les ruines de la psychologie. En effet, le *moi* comme existence unique, embrassant un sujet et un objet inséparables, ne peut que s'étendre à l'ensemble des relations de l'univers, et se poser comme inconditionné. Toute limitation du dehors exprimerait une multiplicité réelle. Un moi empirique tel que le nôtre est incapable de faire sa propre unité et de se fermer sur lui-même en s'enveloppant ; il ne peut échapper au sentiment de son insuffisance et de ses bornes, impliquées par le temps, l'espace et la causalité, qui sont des lois attachées à ses représentations. L'idéalisme qui prétend se constituer entre la négation du monde matériel, d'un côté, et l'abstraction de tout rapport à Dieu, de l'autre, est donc un réalisme absolu, s'identifiant, par la réalisation du *moi pur*, avec le panthéisme externe dont il croit embrasser le contradictoire ! Pour se poser, il retranche toutes les relations par lesquelles un moi individuel peut se définir. Ensuite la tâche que l'idéaliste *subjectif* se propose est nécessairement de tirer de son principe les relations mêmes qu'il a dû en éliminer pour se faire l'illusion de prendre dans l'absolu son point de départ.

C'est une espèce particulière de cercle vicieux, et c'est toute l'histoire de l'*idéalisme subjectif absolu*, quand on le considère dans son évolution (IX et LXVI).

LXVI

La personnalité en différents sytèmes de réalisme idéaliste. — La Critique de la Raison pure de Kant repose tout entière sur une conception de l'univers qui ressemble beaucoup à cet idéalisme moniste. Kant ne nie pas comme Berkeley les *noumènes* du monde matériel, il se contente de les tenir pour inconnaissables. Il pose l'existence des phénomènes, comme Berkeley celle des signes sensibles, mais sans les rapporter à Dieu, et il traite habituellement du *sujet* dont ils affectent la sensibilité, — et qui est aussi le sujet de l'entendement et de la raison, — comme s'il était unique ; car chacun a pu remarquer que son langage laisse le lecteur dans l'incertitude, et se prête à cette interprétation : qu'il n'y a qu'un seul sujet, dans lequel l'espace, avec tous les phénomènes que l'espace renferme, n'est qu'une représentation. Fichte a cru certainement dégager la pensée réelle de Kant en formulant le système du moi absolu, et pouvait bien le croire en effet. Il a détruit, en conséquence, la vraie notion de la personnalité, en pensant lui donner un fondement inébranlable. Son évolution de penseur l'a conduit à un genre de panthéisme, obtenu par la restitution des relations dans le moi absolu. Les autres principaux disciples de Kant ont nié plus ostensiblement le principe de la conscience individuelle, en la classant parmi les produits des idées abstraites, autres que le moi pur, dont ils ont imaginé que descendait le

monde. L'idéalisme devint, chez ces philosophes, un réalisme pour lequel des abstractions étaient les choses premières, comme dans certaines grandes écoles, à l'origine de la philosophie.

Schopenhauer, à la recherche de l'absolu de la connaissance, comme ses devanciers en Allemagne, plaça la substance et la source des êtres phénoménaux dans la Volonté, et même dans la Liberté, ce qui semblait promettre une place à la conscience, *en principe*, et à la personnalité, dans sa doctrine. Mais la Volonté dans l'Absolu, sans précédents de conscience, n'a rien de ce qu'on entend par le vouloir ; c'est donc encore une fiction réaliste, en cela comparable à celle de Fichte. Le système de Schopenhauer est un parfait monisme, et un parfait déterminisme, si l'on ne regarde qu'à sa métaphysique, en négligeant sa partie de sentiment et ses échappées de vue mystiques. Ce réalisme de la Volonté est d'ailleurs tout pareil à celui de la Raison et de la Liberté, que Kant a obscurément supposées hors du temps et de l'espace, dans un *Noumène* chargé d'exercer pour nous notre réel libre arbitre, tandis que la liberté ne serait qu'une illusion, en tant que nous l'imaginons applicable au monde des phénomènes, tous et toujours rigoureusement prédéterminés. Kant, avant Schopenhauer, a bien positivement renversé le principe de la personnalité morale, l'autonomie de la volonté, *en ce qui touche l'ordre empirique des phénomènes* (auquel il a pourtant tenu à conserver le titre de *réel*), lorsqu'il en a exclu la possibilité pour l'homme d'y remplir cette fonction du devoir que, plus que personne, il regardait comme le caractère essentiel de la dignité humaine.

L'idéalisme devait, quoique d'une autre manière, aboutir au réalisme des idées, dans l'école empiriste.

La négation du monde extérieur de Berkeley prit et garda, dans cette école, une sorte de force latente, après qu'on eût mis de côté le recours à Dieu pour l'explication des sensations. L'associationisme, à la suite des analyses de Hume, dissolvantes des notions d'esprit et de matière, s'appliqua à la recherche de la genèse des idées par les sensations, sans pouvoir remédier à l'absence de toute définition d'un *sujet auteur* et d'un *sujet récepteur* des sensations, théâtre de leurs transformations en idées. Plusieurs croyaient, d'après des raisonnements sur la perception externe, faire ressortir la réalité en soi de l'espace ; au fond, il fallait se dire que ce n'était toujours rien de plus que constater une idée : l'idée de quelque chose qui serait plus qu'une idée, si nous pouvions le connaître. C. v. J. par une personne

On peut à la fois ne pas nier que les phénomènes ressortissent à la pensée essentiellement, et avoir recours aux phénomènes physiologiques (encore bien que l'observation de ces phénomènes suppose la pensée) pour lui donner un sujet sensible comme support, au défaut d'un autre qui soit plus homogène à l'acte intellectuel. Les philosophes qui adoptent cette méthode croient quelquefois rester de purs psychologues. C'est une façon d'avouer, à moins de cercle vicieux, qu'ils manquent d'une notion sur la nature propre du sujet de leurs études. Le schématisme physiologique ne leur permet de représenter rien de plus que des relations entre les phénomènes rapportés à la conscience, et les modifications observables de certaines parties, dans nos organes, lesquelles ne nous apparaissent aussi qu'en des sensations, comme faits de conscience encore, par conséquent. L'étude de ces relations convient mieux au biologiste qu'au psychologue, à qui elles n'ont encore rien

appris d'important sur les lois de l'intelligence, encore moins sur le fondement de l'unité de ces lois.

L'affectation que beaucoup de psychologues mettent à substituer aux problèmes généraux de leur ressort des questions mixtes, accessibles à la méthode expérimentale, et d'un intérêt philosophique très accessoire, est peut-être l'indice, chez eux, d'un matérialisme latent, et de la persistance de l'image qu'on se faisait d'une substance définissable en tant qu'objet des sens, et qui aurait la propriété de sentir, et de composer avec des sensations des idées, sans que sa définition renfermât aucun élément en rapport avec cette propriété qu'il s'agit de lui attribuer.

Ceux des psychologues qui se classent plus décidément aujourd'hui comme idéalistes phénoménistes aboutissent d'une autre manière au réalisme, qui semblerait devoir leur être particulièrement interdit. N'admettant sous une acception générale aucune substance, et n'usant pas des termes généraux avec le sens de lois, il ne leur reste aucun moyen logique d'expliquer les synthèses de la connaissance. Mais, dans le déliement sans remède des idées, résultat de la méthode de Hume, un mot de Hume lui-même a pu les mettre sur la voie d'un certain atomisme psychologique dans lequel des atomes mentals seraient les éléments constitutifs de l'intelligence : c'est à l'endroit du *Traité de la nature humaine* où ce philosophe parle, mais sans y insister, d'une *espèce de l'attraction*, qui, dans le monde moral, à l'instar de ce qu'une autre espèce fait dans le monde physique, opérerait les liaisons des idées les plus élémentaires immédiatement nées des impressions. Ces liaisons porteraient, non plus sur des idées en tant que modes de conscience déjà constitués, mais sur des sen-

sations, des sentiments, des douleurs et des plaisirs, des désirs, etc., faits mentals élémentaires, considérés en eux-mêmes, dont une certaine *polarisation* tendrait à composer des moi. La conscience, ensuite l'intelligence seraient ainsi des produits de choses qui leur sont homogènes, des assemblages de matériaux d'esprit atomiques (*mind's stuff*) prenant conscience des résultats de leurs combinaisons.

Cette hypothèse psychologique est la négation du *cogito* cartésien, même envisagé comme un simple fait empirique, toute question de substance mise à part ; et elle est profondément illogique, en ce que les sensations et les sentiments supposent la conscience, et ne sauraient par conséquent l'expliquer. De plus, l'intelligence, en sa partie constructive, ou synthétique, fait la synthèse des impressions, au moyen des concepts, mais ne reçoit pas des concepts par des impressions. Ce que nous avons surtout ici à retenir pour notre sujet, c'est que cet idéalisme atomistique est un *réalisme idéaliste*, différent seulement du réalisme des idées générales et de celui des idées sensibles, et non point à son avantage, en ce qu'il est à la fois empiriste par l'intention, et bizarrement composé d'éléments étrangers à l'expérience et même à toute imagination possible, à les considérer séparément.

LXVII

Le réalisme de l'intelligence universelle. — Un autre genre de réalisme idéaliste consiste, forme inverse du précédent, à imaginer répandue partout une matière universelle d'intellect, en rapport avec des formes orga-

niques qui ont plus ou moins de réceptivité pour elle. Quand la forme est un cerveau, cette espèce d'atmosphère d'intelligence le pénètre, s'y ouvre plus ou moins passage, s'altère diversement en se concentrant et se limitant, et crée, par ses divisions, des consciences. On peut voir là une façon de retournement du commun matérialisme, qui attribue au cerveau la « production de la pensée ». Ici, c'est plutôt le cerveau qui deviendrait l'agent de matérialisation de quelque chose qui ne serait pas matière. Ce quelque chose d'intellectuel est cependant une matière encore, dans le sens le plus général du mot : une matière d'autre sorte que l'autre, mais enfin divisible comme elle. Le vice de la conception (sans nous occuper de l'idée de matière en elle-même) consiste en ce que la conscience ne se comprend que dans l'état divisé de la prétendue intelligence universelle : l'état dans lequel elle devient individuelle. On donne par conséquent à ce milieu universel le pouvoir de produire ce sans quoi il ne peut lui-même être compris : la conscience. Le défaut est le même que pour la psychologie atomistique, où les *atomes d'esprit*, inintelligibles sans l'esprit, en sont regardés comme les producteurs par voie de composition.

Le système de la limitation de l'intelligence par la matière rappelle d'assez près l'interprétation averrhoïste de l'*intellect actif universel* d'Aristote, d'après laquelle cet intellect émanerait de la sphère lunaire, et serait attiré et perçu par l'*intellect actif individuel*, suivant les dispositions acquises de ce dernier, qui est lié au corps, et périssable. Il nous fait aussi penser à l'une des théories de l'*individuation*, objets célèbres de débats dans la théologie scolastique : l'*individuation par la matière*. Mais Albert le Grand et saint Thomas avaient des idées

plus définies de ce qu'ils entendaient par une intelligence que la matière limite. Au point de vue d'un penseur de notre temps cette expression, en son réalisme universel, signifiera toujours la négation de la conscience individuelle, en principe.

Il est une autre manière encore, plus proprement psychologique, de bannir de la théorie des phénomènes mentals la loi de conscience et les lois générales qui constituent les fonctions psychiques : c'est celle où l'on considère, dans la pensée, non pas des fonctions définies, des concepts et des jugements dont dépendent des actes, le tout rapporté à *une conscience;* non pas davantage une puissance universelle d'intellect appropriable aux individus, ou enfin des éléments atomiques de chaque sorte d'idées ou de sentiments dont se composent les esprits, mais le *courant mental* empirique où la pensée se peut observer, complexe et continuellement variable, par l'effet d'associations de modalités et affections de toutes sortes. On envisage, en cette théorie, « un courant, une succession d'*états*, ou de *vagues*, ou de *champs*, ou, comme on voudra les nommer, de connaissance, de sentiment, de désir, de délibération, etc., qui passent et repassent continuellement, et qui constituent notre vie intérieure ». Aux bordures de ces champs, ou, suivant une autre figure, autour du noyau formé par le plus accusé de ces états, d'autres objets, des images, des souvenirs, etc., sont prêts à s'avancer. Selon que l'attention se porte de côté ou d'autre, les champs de pensée vont se dissolvant les uns dans les autres, plus ou moins rapidement, brusquement quelquefois, par saillies, soit du dedans, soit du dehors du foyer principal. Tout ce que nous savons, après cette analyse du discours intérieur, c'est que, « en grande

partie chacun des champs de conscience a pour son possesseur une sorte d'unité pratique, et que, de ce point de vue, nous pouvons classer ce champ avec d'autres champs semblables, en le nommant un champ d'émotion, ou de perplexité, ou de sensation, ou de pensée abstraite, ou de volition, etc. On gagnerait au moins à cette obscure et vague explication du courant de conscience une garantie contre toute erreur positive, et l'exemption d'hypothèses et de conjectures. »

S'il s'agit d'une description sommaire, empirique, du cours de la pensée spontanée, celle-là est exacte, et elle représente mieux les faits en indiquant la fusion des différents modes du sujet conscient : émotionnels, intellectuels, volitifs, dubitatifs, que ne pouvait le faire une ancienne classification des « facultés de l'âme », où l'on semblait croire que chacune d'elles remplaçait sa fonction définie, sans permettre aux autres de s'y ingérer. Mais l'union des éléments d'une pensée active n'en ôte pas la distinction, et c'est un point capital de l'étude scientifique de la pensée, et d'une haute importance pour les applications, que la classification de ces fonctions définies de la conscience, avec l'analyse de leurs rapports. La considération des *champs* et des *courants* vise à se passer de théorie sur les rapports généraux définissables entre les actes ou états divers de perception, d'intelligence, de passion, de volonté, dont la conscience est le lien, la forme enveloppante, la condition. Le terme d'*état*, dont l'emploi reste indispensable pour le psychologue, pose cette question : l'état de qui, ou de quoi? Il semble qu'on voudrait éliminer cette conscience même que tout ce dont on parle, à tout instant, suppose. Mais on ne parvient pas à se débarrasser des questions et des hypothèses dans lesquelles la psy-

chologie et la métaphysique ont nécessairement un terrain commun : elles concernent le temps et la mémoire, la perception externe et l'imagination, l'espace, la quantité, la limite, la cause, la fin, avant et après tout, le principe d'union des idées. Ce principe n'est autre précisément que le sujet quel qu'il soit des phénomènes psychiques, qui reste indéfini pour cette méthode. Elle n'évite pas, comme on le croit, l' « erreur positive et les hypothèses », parce que l'imagination comble le vide de manière ou d'autre, et, le plus aisément, en faveur du sujet matériel.

LXVIII

Résumé des formes de l'impersonnalisme. — Les différentes théories embrassées par l'idéalisme moderne ont abouti, dans la constitution de leur matière : les idées, à un réalisme aussi caractérisé que le réalisme du moyen âge avec ses universaux *a parte rei*, ses formes substantielles et ses espèces, émanées de Dieu ou des substances, entités qui se transportent pour constituer hors d'elles des pouvoirs intellectuels ou des images. On a seulement exclu la source divine, qu'on a remplacée, là par des absolus de dénominations variées, ici par d'autres abstractions dont la source est prise en des notions empiriques, et on demande maintenant aux *espèces* d'engendrer les mêmes sujets qu'on chargeait autrefois de les émettre. La fausse direction donnée à l'idéalisme tient à ce que son fondateur, — après Descartes, Malebranche et Leibniz, — Berkeley composa sa doctrine de deux parties discordantes : un empirisme systématique, au sujet des idées, et une hypothèse théologique plus

étrange encore que la *vision en Dieu* de l'oratorien son rival. L'empirisme seul ayant survécu, par l'effet du mouvement antithéologique des esprits au XVIIIe siècle, eut seul aussi la direction du travail en psychologie pure, tandis que Kant et ses disciples, quelle que fût leur supériorité logique et psychologique sur l'école anglaise, composaient, en métaphysique, des doctrines réalistes fondamentalement négatives de l'individualité et de la personnalité. Or la psychologie empiriste, en Angleterre et en France, s'est trouvée par sa méthode même hors d'état de produire la synthèse de l'esprit et de ses lois coordonnées dans la conscience : dans la conscience, en tant qu'unité de l'individuel et de l'universel de la connaissance, et forme essentielle de la réalité.

Dans tout le cours de l'histoire de la philosophie et des religions, nous voyons la méthode réaliste dominer l'esprit humain, s'appliquer en mille manières, et se montrer partout l'obstacle au dégagement d'une vraie doctrine de la personnalité. Dans les mythologies grecque et latine, un réalisme physique est le principe des personnifications de qualités ou forces naturelles : personnifications que la réflexion combat, et qui plus tard s'oblitèrent en ne gardant que le sens de symboles. Un réalisme d'idées s'applique déjà à des qualités mentales, à des vertus. Les philosophes mythographes suivent l'instinct populaire, en cette double voie. Le panthéisme ionien est un réalisme physique, avec immanence de l'agent moteur, auquel Empédocle et Anaxagore substituent des idées réalisées : celui-ci, du genre intellectuel, et une seule ; celui-là, du genre passionnel, et au nombre de deux, pour expliquer la loi des phénomènes. L'atomisme est une autre sorte de réalisme physique, dont les sujets sont empruntés à une

certaine classe d'idées, celles qui concernent la figure et le mouvement local. Les stoïciens et les épicuriens prolongent le règne des deux physiques rivales jusqu'à l'avènement des grandes théologies idéalistes.

Ces théologies descendaient en leur inspiration philosophique du réalisme idéaliste, inventé dès la haute antiquité par Pythagore, grâce à une extension des idées mathématiques, appliqué par les éléates à l'idée de l'être un et absolu, étendu par Platon aux idées en soi, types éternels des phénomènes, enfin par Aristote à des causes formelles modelant la matière. C'est seulement en quelques faibles sectes antidogmatiques, que l'idéalisme, ainsi entré dans la philosophie pour y subir l'application de la méthode réaliste, comme il faisait auparavant dans la mythologie, manifesta une tendance à définir les idées exclusivement comme des modes de conscience ; mais ce ne fut point encore pour les grouper sous des lois intellectuelles et morales à reconnaître et à étudier. Les sophistes et les sceptiques ne s'attachèrent qu'à faire ressortir l'instabilité des phénomènes et l'incertitude du jugement, ils recommandèrent au sage l'abstention de la croyance, vu l'impossibilité du savoir. A un certain moment seulement, auquel il ne fut pas donné suite, quelques philosophes entrevirent une méthode rationnelle de croire. Ils passèrent pour plus sceptiques que les pyrrhoniens eux-mêmes.

Le fondement rationnel de la psychologie, la notion de la conscience comme personnelle, et condition à la fois de la pensée en général, manquait aux anciens pour toute tentative de construction des catégories de la connaissance. Aristote seul y toucha ; il posait la notion de l'*essence réelle*, l'individu, mais non celle de la personne et de ses attributs, si ce n'est de source empirique. Au

lieu de cette *réalité vraie*, dont le nom, expression universelle du fait individuel et empirique par excellence, *le Moi*, devait tarder si longtemps à s'imposer aux philosophes, les partisans de l'*immortalité de l'âme* avaient, eux, l'idée de l'*âme-substance*, qui diffère beaucoup de l'idée de la *personne*, parce qu'elle se rapporte à l'image et au siège fictif, non à l'essence du *moi*, ou *conscience*. Ce siège, alors même que l'imagination ne le matérialise pas, prend l'aspect d'une *chose*, et de là la facilité donnée à la doctrine des métensomatoses, qui affaiblit chez ses sectateurs l'idée de la personne en les obligeant à regarder, d'une vie à l'autre, la mémoire comme perdue.

En théologie, les hypostases sont, nous l'avons vu, des fictions réalistes, et, dans la métaphysique du christianisme, où il leur est commandé de s'unir à la personnalité, qui appartient à Dieu, elles rendent ce Dieu un et personnel, non pas simplement incompréhensible, comme on le dit, mais inintelligible.

La domination à peu près exclusive du réalisme pendant le moyen âge, — car les nominalistes, qui le combattaient, n'avaient pas la liberté d'étendre plus loin que les questions logiques la critique des universaux, et devenaient hérétiques dès qu'ils la dépassaient, — n'était que le règne continué de cette méthode (réelle ou interprétée) prise des deux philosophes dont l'autorité était universellement reconnue à la fin de l'ère antique.

La philosophie moderne, après Descartes, prenant Dieu pour siège unique des idées, les a encore réalisées et rendues en quelque sorte étrangères à la conscience individuelle, pour qui elles sont des objets communiqués, non des modes propres de son être intellectuel. Pour

Spinoza, en [illegible] les modes mêmes de Dieu, et pour Leibniz, les [illegible] qui appartiennent aux monades [illegible] se y manifester spontanément par [illegible] aux moments éternellement marqués, en se liant par une chaîne indissoluble à tous les phénomènes possibles, antécédents ou concomitants. Pour Malebranche, enfin, et pour Berkeley, les idées et les objets naturels qu'elles représentent sont des visions ou des perceptions que Dieu fait avoir aux esprits.

Après ces grands dogmatistes, Hume paraît, et, comme avaient fait les sceptiques anciens après Platon, Aristote et Zénon, restitue les idées et les formes à la conscience individuelle, mais c'est pour les y montrer à l'état de dissolution, incapables de s'unir et de recomposer leur propre sujet, le sujet conscient, non plus que le sujet extérieur d'où lui viennent les impressions qui le font se connaître. Enfin, par une réaction profonde, le criticisme kantien, ou, pour parler plus exactement, la métaphysique surmontant ce criticisme restaure les entités-substances, intronise le *noumène*, prétend démontrer l'existence de l'universel inconditionné.

Kant a introduit, par l'œuvre de ses disciples, un nouveau genre d'émanations et d'hypostases où rien ne manque excepté Dieu. C'est une grande différence qui sépare ces penseurs du néoplatonisme et du spinosisme, quoiqu'ils aient souvent reconnu l'affinité de leurs systèmes avec l'*Ethique*. La négation de toute individualité réelle est le point capital de concordance, mais le concept d'évolution est substitué à celui de l'éternelle actualité de Dieu et du monde, doctrine qui donnait au spinosisme une portée philosophique infiniment supérieure et un grand sérieux.

Les doctrines évolutionistes de la substance ramè-

nent aujourd'hui la métaphysique au genre des cosmogonies antiques, avec d'autres images seulement, ou d'autres sortes d'abstractions, avec des hypothèses, non pas scientifiquement plus correctes, quoiqu'on le prétende, mais beaucoup moins simples et moins accessibles au commun entendement. A côté des systèmes transcendants qui se donnent pour des inductions de la physique mécanique et des sciences naturelles, nous avons le vieux matérialisme qui, tantôt sous des formes physiologiques vagues, et par l'emploi des notions réalistes de substance et de cause, tantôt avec la prétention positiviste de les éliminer, et y réussissant mal, ne cesse d'avoir ses adhérents. En dehors de ces écoles, une psychologie idéaliste considère les idées, sans en demander précisément la production à la matière, et aussi sans les rapporter à la conscience individuelle, que cependant elles impliquent, mais les traite en simples données de l'expérience par les sensations, les divise et les désagrège pour les associer ensuite, et ne parvient pas à constituer synthétiquement leur sujet logique. C'est ainsi qu'on arrive à ne pas trouver trop absurde l'hypothèse atomistique des phénomènes mentals élémentaires dont les combinaisons formeraient des esprits, ou l'hypothèse psycho-matérialiste d'une atmosphère d'intelligence au sein de laquelle des cerveaux puiseraient et s'adapteraient avec plus ou moins de facilité la pensée (LXVI-LXVII). Ce sont autant de formes de réalisme, ou de moyens de chercher notre être propre en des objets externes, soit empiriques, soit abstraits, tandis que nous possédons en nous-mêmes le sujet, le seul immédiat et certain, qui, s'il est anéanti partout, fait partout évanouir avec lui son objet, le monde et les phénomènes.

Le néant de la personne au regard de l'ensemble et des principes de l'existence est le néant de la vie en tant qu'appelée à prendre conscience d'elle-même ; car les apparitions et les relations passagères des êtres conscients ayant pour fin la mort chez chaque individu, chacune de ces existences mortelles est un néant de vie comparativement au temps éternel pendant lequel l'individu n'a pas vécu, et au temps éternel pendant lequel il ne vivra plus. Le génie de Lucrèce anticipant sur les arguments que peut nous fournir aujourd'hui la méthode infinitésimale avait déjà démontré que la durée de vie échéant à chacun, soit qu'elle commence plus tôt ou plus tard et se prolonge plus ou moins, est toujours, comparée à sa mort, qui est éternelle, une quantité nulle :

Nec prorsum, vitam ducendo, demimus hilum
Tempore de mortis, nec delibrare valemus
Quo minus esse diu possimus morte peremti.
Proinde licet quot vis vivendo condere saecla
Mors aeterna tamen nihilominus illa manebit.
Nec minus ille diu jam non erit ex hodierno
Lumine qui finem vitaï fecit, et ille
Mensibus atque annis qui multis occidit ante.

Cette doctrine épicurienne de la mort ne voue pas à la mort éternelle l'individu séparé seulement, mais elle nie la personnalité au sens universel, en ne la rendant nulle part permanente, adéquate à la durée. La personnalité partout produite et détruite, multipliée sans fin, sans rapport aucun avec le monde intégral, n'aurait jamais qu'une valeur d'accident pour l'œuvre des atomes impérissables, mais sans vie. La mort universelle est donc le corollaire de la mortalité de toute conscience. Otée la conscience cependant, rien

de ce monde de mort n'est objet de connaissance possible. Telle est la vérité simple dont tout le génie de l'antiquité n'avait pu approcher la découverte.

LXIX

La personnalité de Dieu et l'origine du mal dans les doctrines réalistes. — Si nous reportons notre pensée aux doctrines dont nous avons esquissé les principaux traits, nous reconnaîtrons que, dans celles où le caractère de personne n'a pas été dénié plus ou moins implicitement à la divinité, l'idée de Dieu avec le sens de puissance suprême unissant à l'intelligence universelle la volonté et l'amour a été plutôt juxtaposée que vraiment adaptée et appropriée à la définition philosophique du principe de l'Univers. La conciliation, sous l'influence de la religion, se suppose, mais les lignes principales de la pensée du philosophe subsistent indépendamment du langage théiste, s'il est employé, et l'œuvre prétendue de la raison, prise séparément, substitue des abstractions à la thèse positive de Dieu conscient et créateur. Que l'on veuille bien sortir un seul instant de l'habitude qui a été créée dans nos esprits par la confusion historique des croyances des simples chrétiens, et des dogmes des théologiens — deux choses profondément séparées en principe et en fait, — on niera difficilement que la théorie des attributs infinis de Dieu n'ait établi entre la nature de l'intelligence et de la providence, d'un côté, l'illimitation de l'objet à connaître et à régir, de l'autre, un intervalle impossible à combler intelligiblement. L'objection de Lucrèce à l'existence d'un Dieu qui aurait dans les mains le gouvernement des

atomes répandus à l'infini d'Epicure, et se trouverait partout à la fois pour y suffire :

Quis regere immensi summam, quis habere profundi
Endomanu validas potis est moderanter habenas...
Omnibus inque locis esse omni tempore praesto ?

cette objection, déjà insurmontable, s'aggrave encore démesurément, quand l'actualité du passé et du futur dans le présent s'ajoutent à l'ubiquité dans l'espace sans bornes. L'identité du fini et de l'infini du temps est à sa place dans la doctrine de l'éternité du monde, dont on ne fait par là que formuler la contradiction interne, mais cette identité en Dieu et la personnalité du Créateur sont incompatibles, parce que la mémoire personnelle, si elle n'est pas une illusion, implique la réalité de la loi de succession.

Le réalisme, en bannissant la personnalité de l'origine du monde, exclut du même coup toute possibilité d'une solution morale du problème du mal. Ce problème a été la source des grandes religions, et il a bien fallu qu'il fût pour la philosophie un sujet de préoccupation profonde, quoique souvent latente. Lorsque l'existence du mal n'est point opposée par le penseur à l'idée d'un ordre supérieur de justice institué divinement, auquel auraient forfait les êtres, elle se passe d'explication. Le mal apparaît comme le fait d'une nature irresponsable, ou la suite des passions des hommes. Mais dès que la question se pose d'apprécier l'univers en tant qu'ordre moral, le philosophe ne saurait se soustraire à la tâche d'en justifier le plan, s'il est possible. Le dualisme offre des moyens plausibles d'y parvenir, et qui semblent aussi les plus logiques, parce que la part y est faite au mal, qu'on ne voit pas comment éliminer de l'ordre des

choses. Les doctrines de Pythagore, de Platon, d'Aristote, sont construites avec le sentiment de cette nécessité. Mais quand la pensée de l'unité prévaut, un système entièrement réaliste est impuissant à fournir une solution du problème. Le philosophe n'a que la ressource d'introduire, pour ainsi dire, l'ennemi dans la place. Pour éviter un jugement déclarant le monde positivement mauvais, il déclare le mal inhérent à l'harmonie du monde, en d'autres termes, un bien dans le fond. C'est ainsi que, après Héraclite, qui regardait la division comme l'agent même de l'harmonie et identifiait les contraires, le stoïcisme enseigna que le mal est une condition, même logique, du bien. Plus ou moins amendée, cette théorie s'attacha dès ce moment à toute *théodicée*.

L'évolutionisme moderne, s'inspirant de la doctrine du progrès, que les anciens ignoraient, accepte de prendre le mal pour le précédent naturel et la condition suffisamment justifiée du bien attendu dans l'avenir, encore que ce bien, à mesure qu'il arrive, ne profite point à ceux qui ont souffert auparavant, et ne soit promis à personne qu'à des êtres à venir, et pour un temps seulement. C'est donc le sacrifice de l'individu, avec l'abandon des anciennes doctrines théistes. Mais celles-ci n'étaient jamais parvenues, qu'elles fussent émanatistes ou créationistes, à éclaircir l'idée d'un monde dont le plan fût conciliable avec la parfaite bonté de son principe. La *privation* est, dans ces deux branches de la théologie, l'explication constamment proposée pour le *mal physique*, mal toutefois très positif; et l'on y tient le monde pour *le meilleur possible*. Le *mal moral* est, d'après le système de l'émanation, l'effet de la chute des âmes dans les corps; la matière est alors prise pour le principe du mal, ce qui revient à un

dualisme. Et la doctrine du péché originel n'a point trouvé, chez les théologiens pour qui Dieu est le créateur de la matière, un seul interprète de la légende du Paradis et de la création du premier couple humain qui ait abordé franchement la question du premier établissement terrestre, des premières conditions physiques et des premiers commandements *réels* que l'auteur des choses a dû instituer et prescrire pour rendre possible aux créatures premières un ordre parfait de justice et de bonheur. La vraie nature du péché originel est restée mystérieuse. L'Église s'est arrêtée à une conception de la destinée humaine, soit primitive, soit déchue, et à des vues supposées de la Providence touchant le péché et le pécheur, plus répugnantes que n'ont pu en adopter les systèmes dualistes les plus décriés.

L'évolutionisme moderne, dont l'optimisme systématique doit s'accommoder de l'anéantissement de toute individualité dans le cours progressif du monde, est une interprétation favorable de l'ordre de la nature, comparativement au prédéterminisme des fins humaines, tel que les plus illustres docteurs de l'Église n'ont pas craint de l'imputer à la volonté de l'Éternel. Il n'est pas douteux que le réalisme spiritualiste avec les doctrines de l'absolu et de l'infini, n'ait été l'obstacle à une juste conception de la nature primitive et de sa dissolution (chute de l'homme) et à la possibilité d'une théodicée rationnelle. Et c'est encore le réalisme, matérialiste, cette fois, c'est la fiction de l'entité universelle, Force-Matière, génératrice de tous les phénomènes physiques d'où sortent la vie et les consciences, pour à la fin s'y résorber, qui est l'unique fondement de la plus systématique des compositions élaborées de notre temps pour nous représenter l'évolution de la nature.

LXX

La thèse du personnalisme. — La pensée qui ressort de l'ensemble de la spéculation philosophique dans les voies du réalisme, — en admettant les exceptions qui sont le plus souvent des incohérences exigées par la tradition et l'autorité, dans les systèmes, — c'est que le monde est la donnée universelle des choses, soit manifestées comme les propriétés d'un sujet éternel, invariable en lui-même, dont quelques modes seulement nous touchent, soit développées dans la suite des évolutions successives d'une nature nécessaire, impénétrable ; et que les êtres individuels, y compris ceux qui possèdent la conscience de soi et l'idée de l'être universel, ne sont tous que les produits instables de cet être, qui paraissent un moment et disparaissent sans retour. Cette vue de l'univers est appelée par les uns l'*athéisme*, par les autres le *panthéisme*, et on ne saurait nier que les premiers ne fassent l'emploi des mots le plus concordant avec l'idée commune de Dieu en tout temps. Mais les deux termes peuvent se comprendre sous un autre, plus général, qui serait l'*impersonnalisme*. La négation de la personne humaine, et, à vrai dire, de l'Homme, s'allie à la négation de Dieu, ou personne de Dieu ; car l'Homme s'efface avec son principe et sa fin, si l'individu humain n'a pas la perpétuité, s'il ne possède pas une existence adéquate à celle de son espèce et de son monde, si le monde et l'Homme ne s'expliquent pas l'un par l'autre en se rapportant à Dieu.

La thèse opposée au réalisme et à ses divers genres

d'application, qui tous impliquent l'impersonnalisme, a pour point de départ la conscience, et non pas un principe propre du monde externe ; non pas la conscience empirique, qui est *un fait* de toutes manières irrécusable ; pas davantage la *substance*, la chose qui pense, ou l'entité abstraite du penser, hypothèses réalistes, mais le concept de la personne ou du moi : du moi généralisé uniquement en tant que *condition sine qua non de la pensée*, et expression générique des individus doués de conscience. Toute pensée se rapporte à une conscience qui ne peut avoir pour objet *autre chose qu'elle-même* qu'en se prenant en même temps pour objet *elle-même* afin de se témoigner sa perception. C'est l'essence et la loi de la représentation, claire ou confuse. L'idée de la personne ainsi posée par la conscience individuelle, étendue à d'autres consciences semblables, devient l'idée générale de l'être conscient : nous disons l'*idée générale*, qui n'a rien de commun avec le *Moi* de la doctrine de Fichte, cet universel absolu de l'idéalisme réaliste. Le caractère de loi et de fonction reste attaché à la définition de cet être à laquelle, en tout moi individuel, s'ajoute l'intuition propre, interne, qui le constitue.

Cette intuition individuelle, acte unique dont l'objet se rapporte immédiatement et instantanément au sujet, est énoncée par le *Cogito ergo sum* de Descartes. Elle n'est pas réductible à la forme de loi, puisqu'elle est empirique, et c'est avec raison que Descartes n'a voulu ni donner à la conjonction *ergo* une signification proprement logique, ni renoncer à la connexion que notre esprit établit incontestablement entre l'affirmation empirique *cogito* et le jugement *sum*, auquel on reconnaît une tout autre portée. Qu'est-ce donc que cette connexion qui implique quelque chose de plus que la définition du moi

par la relation fondamentale du sujet à l'objet, la loi de conscience ? On peut la définir, et donner sans sortir de la méthode phénoméniste une explication claire de la pensée renfermée dans la formule de Descartes. Le sens de cette formule atteint l'universel, en effet, sans dépasser les réelles anticipations à la portée de la conscience individuelle.

Descartes a nommé *substance* et *chose qui pense* le contenu qu'il voulait dégager du terme *cogito*, mais nous pouvons affranchir la notion, que ce terme enveloppe, du caractère réaliste que le philosophe lui a prêté suivant le langage substantialiste, incontesté de son temps, et que souligne si bien ici le mot *chose*. Il suffit de se rendre compte d'un sentiment et d'une idée qui sont certainement, quoique obscurs, inclus dans l'énonciation de ce *sum* qui s'ajoute au *cogito* : c'est l'idée d'un présent, d'un passé et d'un futur unis et formant un tout dans la pensée présente ; c'est l'extension donnée à ce tout par la mémoire et par la prévision, et c'est la croyance spontanée à la prolongation de cette synthèse vivante avec des modes variés de perception.

Nous avons là toute la matière, telle qu'elle est donnée à l'observation interne, de ce que la philosophie généralise et désigne par les termes abstraits de l'identité et de la permanence du sujet, quoiqu'elles ne puissent se conclure analytiquement et se démontrer. Un sentiment naturel y trouve, sans dogmatisme, le fondement suffisant, — toute l'histoire des religions en constate le fait, — pour ajouter à la synthèse d'identité et de permanence phénoménale, ou dans les limites de l'expérience, la pérennité et l'immortalité. L'imagination ajoute, il est vrai, à cette induction l'idée d'un support matériel de l'ensemble des faits de conscience,

et les analyses de la psychologie immatérialiste obligent le penseur à réduire la notion de substance à celle de sujet logique des phénomènes. Mais l'essentiel de l'induction subsiste. Il nous reste, pour répondre à la réalité définissable dans l'ordre du relatif, au point de vue de l'intelligence, la reconnaissance de la loi de personnalité, avec sa généralisation, son extension possible dans l'avenir, et, au point de vue du sentiment et de l'intuition, la constatation de l'individualité dans le phénomène de la conscience immédiate, distincte de tout objet autre qu'elle-même et ses propres modifications.

Si la conscience était abolie dans tout ce que nous appelons *être*, et partout où s'étend l'idée d'existence, tout rapport d'*interne* à *externe*, de sujet à objet, soit pour le cas où le sujet est objet pour lui-même, soit pour le cas où le sujet perçoit l'objet comme lui étant opposé, serait anéanti ; il n'y aurait plus représentation d'aucune chose, car la représentation suppose les rapports que nous venons de désigner, et implique le sentiment du moi, à quelque degré de faiblesse et d'obscurité qu'on puisse l'imaginer réduit. Ce que nous supposerions alors qui resterait *représentable*, — puisqu'il est logiquement impossible de séparer l'idée d'existence de celle de *représentation possible*, — devrait exclure tout objet du genre de ceux que nous nommons sensations, idées, et les termes quelconques marquant des objets dont rien ne nous est connu que sous la condition et la forme d'une certaine conscience. Nous ne saurions admettre de tout cela que des possibilités d'être, et pour le cas seulement où surviendraient des consciences. Mais la possibilité ne fait pas l'existence, tandis que la conscience donnée implique l'existence comme représenta-

tion, et la représentation implique, avec le représentatif, le représenté. Les idées de Dieu et du monde sont donc dépendantes de l'idée de la conscience. Le monde peut être conçu comme un ensemble de consciences coordonnées, et leur unité est clairement intelligible comme une conscience qui embrasse toutes leurs relations constitutives et qui est Dieu.

Quand l'extension idéale des attributs de la personnalité, et les idées de cause et de perfection appliquées au principe de l'existence, semblèrent se réunir dans les grandes inductions qu'on appela des *démonstrations de l'existence de Dieu*, si le caractère de personne, que l'on entendait vaguement y être compris, avait été logiquement envisagé, les philosophes n'auraient jamais permis aux notions abstraites, indéterminées, d'*être nécessaire* et de *perfection d'être* d'étouffer sous l'absoluité et les attributs infinis la notion d'une personne suprême ; ils n'auraient pas pris à contresens l'idée propre du *parfait*, qui suppose relation et coordination de parties en un tout fini. Cette métaphysique a rendu tout à la fois la personne, la perfection et Dieu inintelligibles. C'est l'intelligence adéquate à l'intégrité de l'intelligible, et unie à la justice et à la bonté dans une volonté impeccable, qui rend clairement l'idée de la personne parfaite, induite de la connaissance des personnes imparfaites ou altérées ; et l'induction de son existence n'implique pas contradiction dans l'idée de Dieu, si le monde est supposé fini, si le Créateur est conçu en corrélation avec la création et avec ses lois, dont l'étendue est celle de la connaissance possible.

La métaphysique de l'infini, par le reculement de la cause universelle dans l'éternité antérieure, où la raison de l'existence se perd, annihile les concepts formels

de commencement et de cause, et, par l'enveloppement des temps futurs dans l'éternité actuelle, par le prédéterminisme absolu, elle infirme les essais de justification rationnelle du plan de la création en tant qu'œuvre morale, et s'oppose à la croyance en la personnalité comme essence de l'être premier. L'univers, *être nécessaire*, ou *chose en soi*, est alors essentiellement *la chose*, comme le mot le dit. On la définit, — quoique le terme de *définition*, impliquant un genre et une différence soit illogiquement employé dans ce cas, où c'est l'absolu qui est visé, — soit par l'*être inconditionné*, être vide, correspondant à la notion de l'inconnaissable, notion négative, soit par une idée moins indéterminée, mais également abstraite, au choix de chaque philosophe qui la réalise pour lui servir de principe. L'idée réalisée est encore *la chose*, puisque la conscience n'y entre point. Mais quoiqu'elle n'y entre point, il faudra que la conscience en soit tirée. C'est la tâche des doctrines de la substance, de l'émanation et de l'évolution de l'en faire sortir. L'hypothèse de la *chose-principe* condamne les méthodes réalistes à ce vice logique commun, de déduire du principe inconscient, superposé au monde, la conscience, sans laquelle le monde, son existence et son prétendu principe ne peuvent répondre à aucune sorte de représentation.

LXXI

Le dilemme de l'impersonnalisme. — La formule définitive d'un dilemme à poser entre le conscient et l'inconscient comme principe du monde, nous permettra d'envisager sous un aspect d'unité les dilemmes étudiés

précédemment et ce dernier. En effet, l'opposition de l'impersonnalisme et de la doctrine de la personnalité se résume en ceci : que l'impersonnalisme cherche dans la conscience, unique siège de toute représentation des choses, celle des choses qui peut servir à représenter la cause ou l'essence de toutes, en sorte que la conscience et ses lois en seraient elles-mêmes des formes ou des produits; au lieu que la doctrine de la personnalité prend dans la conscience, telle qu'elle est donnée dans la personne humaine, et dans ses représentations, dans l'application de ses lois à ses représentations, l'unique fondement de la connaissance, et de l'être quant à la connaissance. L'impersonnalisme est donc le réalisme, suivant l'emploi constant que nous avons fait de ce terme scolastique, et la doctrine de la personnalité peut se dire la doctrine de la réalité.

Pour donner son vrai sens à l'application de ce terme : *réalité*, il importe de remarquer ici que l'opposition de la réalité au réalisme est la même que celle de la relativité aux doctrines de l'absolu. En effet, le principe de relativité a sa matière au siège des lois, au centre des catégories et des jugements, dans la conscience, qui est elle-même la Relation sous l'aspect à la fois le plus général et le plus concret, la relation des relations, la relation vivante, tandis que l'absolutisme est le produit théorique d'un effort de la « Raison pure » pour constituer un principe indépendant de la conscience et qui lui soit supérieur.

Dans le premier de nos dilemmes (XXI) l'abstraction réalisée était portée au plus haut degré et se nommait l'Être sans qualité, ou l'Un, ou le pur *Inconditionné*, et c'est le principe de relativité qui, opposé à cette entité pour laquelle le nom d'*être* est par lui-même une con-

tradiction, réclamait des *conditions d'existence* définies, ou relations, comme *conditions de la connaissance réelle.*

Dans le second dilemme (XXXIV) l'abstraction fléchissait d'un degré, la substance était le nom (le plus communément employé) d'un absolu qui renfermait, d'après des notions ou de composition, ou d'évolution, comme ses modes ou comme ses produits, toutes les qualités des choses et les suites de phénomènes, sans être défini *en soi* par des qualités quelconques ou modes assignables, et par des relations. C'est encore le principe de relativité qui s'opposait à l'acceptation, à titre de réalité, d'une fiction de ce genre, et posait les lois des phénomènes comme les objets réels de l'intelligence appliquée à la définition des objets de l'expérience.

Dans le troisième dilemme (XLI), la doctrine de l'absolu prenait la forme de l'infinitisme, et portant sur la quantité, présentait les rapports numériques des phénomènes, soit en succession, soit en multiplication et division, comme s'élevant à des infinis actuels, en sorte qu'il existerait des infinités actuelles d'éléments réellement donnés dans les êtres composés. A cette théorie, le principe de contradiction, qui est la règle universelle des applications de la relativité, opposait la catégorie du nombre : les rapports numériques se conçoivent sans difficulté comme *indéfiniment* croissants ou décroissants, mais ne peuvent atteindre l'*infinité en acte*, sans contredire la notion même du nombre sur laquelle tout raisonnement en matière de quantité, se fonde. Or c'est ici même chose de parler d'éléments concrets, ou d'unités abstraites, parce que c'est de la formation du nombre qu'il s'agit, et que le nombre concret ne pourrait pas atteindre un infini en acte, alors que l'abstrait corres-

pondant est impossible, la numération portant simultanément sur tous deux.

Ces trois dilemmes concernaient donc la définition de la réalité, en même temps qu'ils portaient sur l'acceptation ou la répudiation du principe de relativité, et il en a été de même du quatrième (LVI), qui avait pour objet la loi générale d'enchaînement des phénomènes ; car, si cette loi était absolue, l'individualité ne serait qu'une apparence, les faits et les événements dans l'espace et dans le temps formeraient une unité et un tout solidaire. Il n'y a plus de causes, il n'y a plus de fins, il n'y a plus de jugements, il n'y a plus d'actes qui ne soient sans consistance et sans valeur par eux-mêmes, en tant que l'on considère chacun d'eux comme ne pouvant varier de son rapport éternel à l'un quelconque des autres. Un ordre de relations toutes invariables, ou éternellement et invariablement préétablies, est un absolu dans lequel la multiplicité et le changement ne sont que des apparences ; car c'est dans le tout indissoluble et immuable qu'elles ont leur raison, et déjà leur existence, en qualité de futures, ce qui fait que le temps lui-même n'est, pour qui totalise l'ensemble des choses à forme successive, qu'une illusion (XLII). La thèse de l'indéterminisme et des lois, opposée à celle du déterminisme universel et absolu, apporte donc un changement complet dans le sens des relations, par la réalité qu'elle attribue à la multiplicité des modes et des rapports dissolubles, aux changements libres de ces rapports, et dans le sens de la réalité elle-même, qui est rendue à l'ordre contingent des phénomènes.

Le cinquième dilemme envisage, nous l'avons vu, l'opposition entre la conscience comme principe, et les

principes divers que la méthode réaliste a puisés dans les représentations dont elle est le siège, pour leur confier la suprématie des idées et la génération universelle. Les quatre premiers ont été en quelque sorte proposés de tout temps et dès l'origine de la réflexion philosophique aux penseurs de génie, ainsi que le montrent les thèses qu'ils ont énergiquement soutenues, avec des idées très nettes de ce qu'ils embrassaient comme la vérité, et de ce qu'ils repoussaient comme l'erreur. Cependant la discussion sur le quatrième (celui du déterminisme) a été la plus lente à s'établir, et son importance a grandi d'époque en époque ; mais, sur tous les points comme sur celui-là, l'impossibilité de donner une fin aux controverses a mis en évidence deux faits en lesquels se résume l'histoire des idées métaphysiques jusqu'à Descartes, qui a établi le fondement de l'idéalisme, et à ses successeurs qui en ont diversement appliqué la méthode. Ce sont :

1° La persistance des *quatre questions*, constatée toujours et partout où l'on a philosophé, par d'invincibles résistances et de continuels remaniements aux doctrines enseignées, libres ou imposées qu'elles fussent, sur l'*absolu*, la *substance*, l'*infini* et la *causalité ;* et, plus spécialement l'existence à toutes les époques de liberté, d'un *scepticisme* opposant les doctrines les unes aux autres et mettant le jugement du penseur en balance ;

2° La pente commune des philosophes et des théologiens vers la méthode réaliste. Cette méthode, en dépit de la force acquise par le nominalisme dans la dernière période de la philosophie du moyen âge, et malgré le principe idéaliste, introduit, mais imparfaitement compris par les philosophes modernes, a continué à s'imposer aux esprits et à fournir des hypothèses

à l'idéalisme lui-même, avec des formes nouvelles pour les idées réalisées.

On peut distinguer jusqu'à notre temps deux grandes classes du réalisme : le réalisme physique, qui se subdivise entre les systèmes de Force-Matière et les systèmes atomistiques, et le réalisme métaphysique, auquel se rattachent, d'une part, toutes les entités hypostatiques, introduites par la doctrine de l'émanation, de l'autre, les principes premiers universels et abstraits, desquels on fait dépendre, ou par un enveloppement statique de propriétés et de modes, ou par une évolution, les phénomènes du temps, de l'espace et de la causalité. Le réalisme idéologique diffère du métaphysique, uniquement par son alliance avec la méthode empiriste. Au lieu de constituer de grands principes aprioriques qui sont des données de la conscience en tant qu'idées générales ou relations, mais dont on fait des choses, on considère les idées en leur multiplicité, comme des éléments dont la conscience est un composé : chose faite avec des choses. Nous avons vu que les philosophes les plus subtils de cette école, forcés de prendre les éléments de la pensée dans les impressions et idées de l'ordre sensible, qu'ils tiennent pour exclusivement empiriques, se reconnaissaient hors d'état d'expliquer le concours et la coordination d'où procède l'unité de l'esprit ; ils ne peuvent dire ce qu'ils sont, et ce qu'est la conscience, en tant qu'idée commune des idées, mémoire et solidarité de ses états successifs : états ou affections qui devraient, selon la méthode empiriste, être posés hors d'elle et indépendamment d'elle, avant les représentations qu'elle en doit avoir, pour ensuite la composer en se combinant (LXVI et LXVIII).

Le cinquième dilemme se présente dans toute sa

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

force, en un tel moment de la spéculation philosophique. Il faut ou maintenir le réalisme, en ses deux méthodes, et laisser le litige de l'empirisme et de l'absolutisme se juger entre elles, mais opiner en tout cas que la conscience est un produit de quelque chose d'inconscient qui est à définir; ou croire que la conscience est le fondement de la réalité, la vivante unité de l'individuel et de l'universel, dont la plus haute expression qui nous soit connue, à l'état multiple, est la personne humaine, et dont l'idéal d'unité et de perfection individuelle est Dieu. Individuelle par essence, la conscience est, en effet, dans cette hypothèse, l'universel fondement du monde, en sa multiplicité composant l'ordre créé, et, à la fois, la représentation intégrale de cet univers, dans la Souveraine Intelligence qui en réunit et en fait régner les lois.

Dans l'hypothèse de l'inconscient primitif, la nature humaine est un produit instable de la nature des choses. Une fin de l'homme en tant qu'être individuel ne correspond pas rationnellement à la supposition de cette origine où n'entre aucun principe de détermination intellectuelle, non plus qu'aucune loi morale; mais, par sa nature animale, transmise et évolutive, cet être périssable a son moment dans son espèce, ainsi que son espèce a sa place et son temps dans le règne général de la vie, dont chaque produit a ses conditions d'existence dans les autres. Et de même qu'il n'apparaît point de raison pour que l'individu mental, c'est-à-dire l'animal doué d'une conscience propre, ait comme tel sa perpétuité, ou des retours périodiques assurés, de même on n'en voit point pour que la marche du monde soit dirigée dans un sens qui conduise à la production spontanée des dieux, comme les auteurs des anciennes théogonies

imaginaient que la chose avait dû jadis arriver. Trois mille ans après, des athées modernes, inspirés à leur insu par le panthéisme théologique, ont eu la fantaisie de se peindre les forces dispersées à l'infini de l'univers convergeant vers la constitution d'une conscience animale unique qui les gouvernerait, et qui serait ce qu'on appelle Dieu. De telles imaginations ont pour unique appui la foi secrète en un principe des fins. Les anciens, qui croyaient à la fois à l'existence des dieux et à l'éternité de la matière, devaient naturellement penser que les forces cosmogoniques avaient abouti d'elles-mêmes à l'incubation des générations divines; les modernes, imbus de la croyance au progrès universel et nécessaire, sont conduits à envisager dans l'avenir ce qu'ils ont cessé de croire dans le passé et dans les origines. La loi de finalité, qu'ils nient en principe et pour l'œuvre de la constitution du monde, ils l'appliquent à leurs visions d'un monde futur. Elle s'impose donc à eux, mais elle n'est, à leur point de vue, qu'une illusion. La loi de finalité suppose la conscience ; elle est arbitraire et sans valeur, et même dénuée de sens en son application au monde, si le monde n'a pas son fondement dans la conscience.

L'idée de Dieu ne se constitue en sa plénitude philosophique, ou telle que la pensée humaine en a la puissance, qu'en embrassant simultanément l'idée du monde en son origine première et en sa fin préordonnée ; et l'idée de l'homme ne s'accomplit, pareillement, avec toute la portée réclamée par l'entendement, au cœur de l'individu énergiquement conscient, qu'en le définissant en rapport avec l'humanité et le monde, en toute leur durée et leur destinée. C'est une adéquation morale de l'individu au tout, dans une pensée de causalité et de

finalité universelles. Dieu et l'homme ainsi conçus sont essentiellement les postulats de la thèse qui pose la conscience individuelle comme l'universel fondement du monde (LXX), et dont le développement philosophique doit être cherché dans une monadologie et dans un système d'harmonie préétablie, sans le déterminisme universel. L'antithèse de cette doctrine, c'est-à-dire l'inconscient posé comme le principe du monde, implique la négation de Dieu et de l'homme dans le sens intégral et parfait que nous venons de définir. Notre cinquième et dernier dilemme s'établit enfin dans ces termes :

Ou Dieu, ou la Chose sans Dieu,

Ou l'Homme, ou des êtres tous caducs, dont nul n'atteint l'idée totale et accomplie de l'Homme

Deus aut non Deus, Homo aut non Homo.

Nous avons maintenant à présenter la vue succincte des cinq dilemmes dont nous avons étudié les termes, à analyser leurs rapports mutuels et à démontrer leur unité, qui exige une commune conclusion.

CHAPITRE VI

CONCLUSION

LXXII

Formules résumées des cinq dilemmes. — Les alternatives posées au philosophe par les questions capitales de logique et de métaphysique dont relève nécessairement toute opinion en des matières dépassant l'expérience possible, s'énoncent en résumé dans ces termes :

Premier dilemme. — *Thèse :* La série universelle des phénomènes conditionnés les uns par les autres doit se terminer à un être premier, relatif à ce monde phénoménal, et concevable pour nous, c'est-à-dire définissable par des relations qui soient des formes ou des lois de notre connaissance.

Antithèse : La série universelle des phénomènes conditionnés les uns par les autres se termine à un être en soi, inconditionné et nécessaire, sans relations intrinsèques ou extrinsèques qui rendent sa nature définissable pour l'entendement et accessible ainsi à notre connaissance.

Scholie I. — Le *principe de relativité*, admis ou rejeté, est le fondement *logique* de cette alternative. Ce prin-

cipe consiste en ce que des relations déterminées forment l'unique objet de la pensée et de la connaissance possibles; et il a pour corollaire que cela seul peut être intelligiblement dit *exister* qui appartient à la connaissance possible. Cela posé, la thèse affirme l'existence de l'être premier, sous cette condition : l'antithèse l'affirme en niant la condition et en déclarant l'être premier inconnaissable. L'alternative est forcée, en vertu du *principe de contradiction*, entre l'affirmation et la négation de l'existence inconditionnée.

Scholie II. — On pourrait objecter que le dilemme ne serre pas, et qu'il y a une troisième alternative : à savoir que la série des phénomènes conditionnés ne se termine pas, mais se prolonge à l'infini dans le temps passé. Ce serait introduire une nouvelle question (voir ci-après le *troisième dilemme*). Il ne s'agit pas ici du temps et de la série des phénomènes quant au nombre et à la durée, mais de la série des conditions de détermination et de dépendance, quel qu'en soit le développement. L'être premier est celui duquel tous les autres dépendent. S'il est ou non séparé des choses présentes par l'infinité du temps et des phénomènes intermédiaires, c'est une question sur laquelle les doctrines de l'absolu peuvent varier et qui diffère de celle de la nature, conditionnée ou non conditionnée, pour notre connaissance de l'être premier.

Deuxième dilemme. — *Thèse :* Une substance est, dans l'acception philosophique du terme, un sujet logique de qualités et de relations définissables, soit essentielles pour le concept de ce sujet, soit pouvant s'y rapporter dans l'ordre de la pensée ou dans l'ordre de l'expérience.

Antithèse : Une substance est un être en soi, et, en tant qu'en soi, indéfinissable, inconnaissable, qui est le siège des qualités et le terme commun des relations afférentes à des classes ou à des groupes de phénomènes liés entre eux. La Substance, universellement parlant, est la même chose que l'Inconditionné auquel on rapporte alors tous les attributs et tous les modes d'être possibles.

Scholie. — L'*antithèse* implique la négation du principe de relativité, parce qu'elle pose de certains êtres en soi, des sortes d'absolus particuliers, comme supports de phénomènes, et pour être à tels ou tels de leurs groupes définis ce que l'Inconditionné, terme universel, est à l'universalité, des phénomènes mutuellement conditionnés.

La *thèse* envisage, au lieu du *lien substantiel* des scolastiques, la loi et la fonction par lesquelles se constitue et se déploie toute synthèse de phénomènes, statique ou dynamique, ou donnée à l'observation, ou purement intelligible, unique objet définissable en tout cas, soit dans l'esprit, soit dans la nature.

Troisième dilemme. — *Thèse :* Toute composition réelle de parties distinctes réelles forme un tout déterminé qui est le nombre fini de ces parties composantes considérées comme des unités.

Si la thèse est admise, elle a pour corollaires, dès lors démontrables :

1° Que le monde des phénomènes en tant que réels, distincts les uns des autres, et réellement successifs, a eu un commencement; car ces trois conditions suffisent pour que les phénomènes du passé composent actuelle-

ment un tout donné et un nombre ; et, dans le cas contraire, il faudrait ou que la division des phénomènes fût illusoire, ou que leur succession ne fût qu'une apparence ;

2° Que l'étendue occupée par le monde, en tant qu'elle est formée de parties réellement distinctes, *c'est-à-dire qui soient les sièges de phénomènes réellement distincts*, est limitée ;

3° Que les composés, soit atomiques, soit monadiques réels doivent être des sommes finies de particules réelles, quelque grands que soient leurs nombres. Les nombres possibles sont indéfinis ; mais l'indéfini est la négation de l'infini actuel dont il exclut par sa définition la possibilité, *étant lui-même la possibilité sans terme.*

Antithèse : Il existe des quantités concrètes dont les parties réelles et réellement distinctes ne composent pas des touts et des nombres déterminés.

L'infini et l'infiniment petit mathématiques ne sont pas les symboles de la quantité continue fictive, et de sa mesure supposée en vue d'ouvrir une carrière indéfinie à la mesure approximative de tous les rapports géométriques, mais bien l'expression exacte de l'unité et des sommes d'éléments nombrables dont la numération est posée à la fois, en un seul et même concept, comme interminable et comme terminée.

Scholie I. — La formule exacte du réalisme infinitiste, — synthèse de l'innumérable et de la numération, — définit clairement la nature de l'opposition entre la thèse et l'antithèse. Cette opposition porte, comme pour les dilemmes de l'inconditionné et de la substance, sur l'affirmation ou la négation du *principe de relativité*

comme règle de la raison. Seulement ce principe était directement en cause, en ses propres termes, dans les précédents dilemmes; il est en cause ici par l'intermédiaire du *principe de contradiction*, qui est lui-même la règle de l'accord ou du désaccord des relations touchant un même sujet. Le réalisme infinitiste est l'application principale des doctrines qui n'acceptent pas l'empire de la logique pour la définition de la réalité.

Scholie II. — La série des phénomènes conditionnés les uns par les autres, et rapportée tout entière soit à l'être inconditionné (dans les doctrines absolutistes), soit à l'être premier défini conformément à la loi de relation, cette série peut être considérée indépendamment du temps, sous le simple aspect de la cause ou raison d'être des choses (premier dilemme). Mais elle peut aussi s'envisager sous le rapport du temps, fini ou infini, qui sépare la donnée de la condition nécessaire d'avec l'état du monde phénoménal au moment présent de son cours. Le dilemme se présente dans ce dernier cas, entre l'hypothèse du *procès à l'infini* des phénomènes dans le temps pris régressivement, et l'hypothèse d'un *acte premier*, à compter duquel le temps écoulé se trouverait mesuré par un certain nombre déterminé, de quelque unité empruntée aux phénomènes actuels qu'on fît usage pour le calculer, si, pour une semblable mesure, on pouvait découvrir une base d'observation et de calcul.

L'infinitisme réaliste, dans les systèmes qui admettent à la fois le procès à l'infini des phénomènes et l'existence d'une nature universelle, nécessaire et en soi inconditionnée, se formule le plus complètement en posant la multiplicité infinie comme réduite à l'unité par

l'intégration de ses éléments dans le temps et dans l'espace. L'être universel est alors conçu comme un être immuable, affecté, mais non pas en soi, par la multitude de ses modes qui sont les phénomènes : en sorte que la division et la distinction des phénomènes ne sont qu'imaginées, ainsi que le dit expressément Spinoza, et, en d'autres termes, sont illusoires. L'imagination qui en produit les apparences peut, en effet, se nommer l'illusion. En ce cas, et en ce cas seulement, l'infinitisme, cessant d'être réaliste, est conciliable avec le principe de contradiction. Mais la réalité disparaît du monde phénoménal.

Quatrième dilemme. — *Thèse :* Il est des phénomènes qui ne sont pas entièrement, ou sous tous les rapports, prédéterminés par leurs antécédents et leurs circonstances ; il est des causes qui ne sont pas elles-mêmes de simples effets de causes antérieures (internes ou externes à l'agent), mais qui sont ou des actes délibérés d'option entre des déterminations possibles, contradictoires l'une à l'autre, ou des variations spontanées, dans les fonctions automatiques élémentaires des corps. Ces actes volontaires sont des actes *libres*, et ces variations à cause immédiate, non causée, sont des déterminations *accidentelles* possibles, de faible portée, dans les sièges des relations, d'ailleurs constantes, des forces naturelles, organiques ou inorganiques.

Antithèse : Tout phénomène est entièrement déterminé par le fait donné de ses antécédents et de ses circonstances ; il fut prédéterminé de tout temps suivant l'ordre régressif des conséquents aux antécédents qui ont été dans la même condition par rapport à leurs pro-

pres antécédents. Les circonstances ne sont autre chose que des phénomènes compris sous la même loi. Toutes les parties du monde et tous les événements forment un tout solidaire dans l'espace et dans le temps ; il n'y eut de possible, à chaque instant et partout, que ce qui fut, et la dernière raison de l'univers, quelle qu'elle soit d'ailleurs, est une cause absolue, qui embrasse et prédétermine chaque phénomène actuel, et le fait être comme s'il était son effet particulier, apparaissant dans le moment.

Scholie I. — L'antithèse se pose, ainsi que les antithèses des dilemmes précédents, en opposition du principe de relativité, car un prédéterminisme qui ne s'étend pas à moins qu'à l'idée de la série intégrale du temps, est la conséquence du déterminisme absolu, chaîne universelle, indissoluble des phénomènes (XLII et LV), et ce prédéterminisme bien compris nous présente le monde comme un tout aux parties solidaires, invariable, immuable, qui ne se conçoit en relation avec quoi que ce soit d'extérieur ou d'intérieur à lui-même, et dont les rapports internes contredisent par leur immutabilité les rapports constitutifs multiples et variables et les possibilités diverses que nous offre une expérience dès lors illusoire. La thèse pose la réalité des relations empiriques et des jugements de contingence.

Scholie II. — La thèse permet qu'on regarde comme un acte libre l'acte de la personne qui affirme la liberté, ou qui la nie, en portant sur la question un jugement délibéré. L'antithèse exige qu'on regarde le jugement comme nécessaire en tout cas, soit que la personne affirme, soit qu'elle nie la réalité du libre arbitre.

Cinquième dilemme. — *Thèse :* Toute idée est une représentation, et toute représentation un fait de conscience, clair ou obscur que puisse être pour le sujet son rapport à l'objet, qu'il se témoigne, et qui constitue la conscience même en chaque mode mental particulier. Considérée en général, ou comme loi, la conscience est le principe de la connaissance, et le principe de l'être en tant que connaissable, aussi bien que comme connaissant.

La personne est une conscience, la plus étendue et la plus claire en ses représentations et en ses fonctions qui nous soit connue empiriquement, et douée du pouvoir, en se prenant elle-même et ses états ou actes pour objets, d'être en partie la cause de ses idées ou de leurs modifications.

La cause du monde, c'est-à-dire de l'ensemble des consciences et des idées objectives et subjectives en leur principe est Dieu, Personne parfaite, Intelligence universelle et souveraine, Volonté adéquate à l'intelligence.

Antithèse. — La conscience et les personnes sont des produits du monde, non le monde l'œuvre de la personne.

Le monde est la Chose en soi, l'Être universel, Nature nécessaire, ou Substance, embrassant toutes les relations, sans conscience et sans volonté en tant que tout, mais engendrant les objets et leurs représentations en des individus transitoires, ou par une conséquence de ses propriétés, ou comme les produits de son évolution.

Scholie. — La thèse se relie au *principe de relativité*, fondement logique des thèses des dilemmes précédents, en ce que la définition de la personne, soit humaine soit

divine, y est tirée exclusivement des relations dont se forment les idées à prendre de ces personnes. La conscience y est envisagée rationnellement sous l'aspect de sa loi constitutive, auquel rien ne fait défaut de ce qu'il entre d'intelligible dans l'antique imagination de la substance animée (LXX). C'est en concevant à l'état de perfection celles des qualités supérieures et des relations qui caractérisent l'homme, qu'il nous est donné de concevoir la personnalité divine.

LXXIII

Rapports logiques des dilemmes entre eux. Difficulté d'une dichotomie logique unique. — Les thèses des cinq dilemmes sont liées entre elles par le *principe de relativité*, qu'elles affirment et qu'elles appliquent aux notions fondamentales de la métaphysique : à la notion de la *condition*, considérée dans sa plus grande généralité, puis aux déterminations de *qualité*, de *quantité* et de *causalité*, et enfin à la détermination de conscience, ou *personnalité*. Cette dernière condition amène avec elle la *finalité* et tous les attributs moraux de la personne, mais nous avons entendu nous borner aux questions de métaphysique pure, c'est-à-dire à celles qui, dans la relation et dans la conscience, regardent le formel et non le moral.

Les antithèses sont liées entre elles par leur opposition commune au principe des thèses, la relativité. Chacun des deux corps de propositions contradictoires chacune à chacune forme donc un système de propositions cohérent en lui-même, en sorte qu'ils semblent répondre à l'objet que nous envisagions au début, de

renfermer *a priori* les doctrines métaphysiques dans une rigoureuse dichotomie logique (I et VI). Sans réduire les dilemmes à un seul de ceux qu'on a étudiés, puisque leurs sujets diffèrent, on réclamerait l'option du philosophe entre les deux points de vue possibles sous lesquels ils se rangent tous, pour poser une question unique. Mais une classification exclusivement logique n'a pas sur les esprits l'action qui pourrait appartenir à l'un des deux systèmes, pour appeler ou repousser l'adhésion, s'il était lui-même étroitement et tout entier rattaché à l'une de ses thèses, et à celle qui met le plus en jeu la raison pratique; d'une autre part, et en fait, les principes abstraits de relativité et de contradiction sur lesquels il faudrait faire porter la décision sont ceux qui donnent lieu aux plus graves et à de constantes scissions des doctrines, pénétrées dans leur profondeur. L'impossibilité de démontrer, sans pétition de principe, le principe de contradiction, est un signe irrécusable de l'impossibilité de donner à la métaphysique un fondement qui ne demande rien pour s'établir aux coefficients pratiques de l'usage de la raison.

La question serait simplifiée, si la suite des thèses des dilemmes pouvait se disposer en ordre logique, chacune se déduisant de la précédente, et à la fois l'impliquant; et de même la suite des antithèses. Les opinions philosophiques seraient certainement moins mêlées, les systèmes plus faciles à classer. Mais il n'en est rien, une thèse peut en impliquer logiquement une autre, sans que celle-ci logiquement l'implique, en sorte qu'il se peut qu'on admette celle-ci et qu'on rejette celle-là. D'autre part, un philosophe paraîtra accepter une thèse, en principe, et refusera d'en suivre les conséquences dans certaines de ses applications, sans qu'il soit pos-

sible de lui démontrer l'illégitimité de l'exception qu'il réclame.

Un exemple capital du premier cas résulte de la comparaison de l'hypothèse de la somme finie des phénomènes avec celle du déterminisme. Il y aurait contradiction entre la donnée supposée d'un premier commencement des phénomènes, et la nécessité, qu'on admettrait, que tout phénomène fût déterminé par des antécédents, multipliés sans fin. Le finitisme implique donc la négation du déterminisme absolu, s'accorde avec le libre arbitre et l'accident. Mais la réciproque n'est pas vraie. L'indéterminisme n'implique pas logiquement la négation de l'infini actuel. On peut à la rigueur admettre le procès à l'infini des phénomènes dans le temps et dans l'espace, et ne pas laisser de croire à l'intervention de faits nouveaux et à des commencements de séries dans le cours des choses, comme des points d'inflexion dans une courbe. C'est, il est vrai, une dérogation à l'idée pure de la continuité, mais on n'y saurait montrer une contradiction formelle.

D'autres propositions de nos dilemmes ont leurs réciproques admises dans de très importantes doctrines, alors qu'on ne peut les appuyer d'aucun argument réel. Les philosophes qui admettent l'existence de l'Inconditionné comme démontrée par l'existence du monde, admettent implicitement la réciproque, c'est-à-dire l'existence du monde comme dépendante de celle de l'Inconditionné ; leurs doctrines d'émanation, d'évolution ou de création ne sont précisément que cela ; cependant l'idée même de l'Inconditionné ne se prête pas logiquement à ce qu'on mette les phénomènes en rapport avec ce qui existe indépendamment de tout rapport : la chose, sans conditions ne doit pas créer des conditions pour les phénomènes.

Dans un sujet bien différent, de très nombreux philosophes soutiennent que l'indéterminisme de libre arbitre est parfaitement démontré par le fait du sentiment que l'agent a pratiquement de sa liberté. Cependant un logicien sérieux n'accordera jamais que ce sentiment soit l'équivalent d'une preuve logique de sa propre imprédétermination dans la série de phénomènes dont il fait partie.

Le défaut de logique s'ajoute réellement, chez le philosophe, au manque de liaison déductive et démonstrative entre les grands concepts, lorsque, ne pouvant manquer de reconnaître l'étendue des lois que l'entendement trouve en lui-même, dictées avant tout examen, et dont le domaine n'est pas moindre que celui de ses opérations quelles qu'elles soient, il s'autorise à en décliner l'application à certaines questions d'ordre universel. Il transporte ces questions hors des conditions et des règles imposées à l'intelligence pour son propre gouvernement. Tel est éminemment le cas en ce qui concerne les principes de relativité et de contradiction; ils régissent forcément toutes les démarches de l'esprit dans l'application, et ce sont ceux-là mêmes cependant qui, en théorie, tantôt s'affirment, tantôt se nient, et gouvernent les propositions opposées deux à deux de nos dilemmes de la métaphysique.

Le philosophe substantialiste ne disconvient pas que des qualités et des relations ne soient nécessaires pour la constitution d'un sujet dans la pensée; il prétend néanmoins que, toute qualité particulière ôtée, et toute relation ôtée, tel sujet demeure : un corps, un esprit dont toute idée est impossible. On n'a cependant ainsi que l'*idée d'une idée qu'on ne peut pas avoir!* Et le philosophe infinitiste accorde que l'*indéfini* (dans le

nombre et dans toute quantité qui reçoit l'application du nombre) est synonyme de l'*inépuisable*, mais il ne laisse pas de soutenir qu'il existe un *infini actuel*, dans lequel cet inépuisable est épuisé. Le théologien, lui, veut faire entrer dans une seule et même notion l'inconditionnement et la personnalité, et, dans les attributs de la personne, des propriétés contradictoires, à l'égard du temps, de l'espace et de la causalité, considérés sous l'unique aspect où la conscience attache un sens à ces concepts. Toutes ces doctrines étant fondées sur la violation systématique des principes dont dépend toute démonstration possible, elles possèdent le privilège d'être logiquement irréfutables. Alors même qu'entre la thèse et l'antithèse des dilemmes la question pourrait toujours être tranchée par le principe de contradiction, il n'y aurait rien de gagné contre l'adversaire qui se met au-dessus de ce principe, — quelquefois sans l'avouer, mais non pas pour cela avec moins d'opiniâtreté.

De là vient que les adversaires de la théologie, et les théologiens hérétiques accusés de *panthéisme*, ont toujours senti que le *personnalisme* de la doctrine orthodoxe ne forme qu'une synthèse fausse avec l'*inconditionnalisme* et l'*infinitisme*, auquel on l'unit en une *même nature*, mais qu'ils n'ont point réussi à donner de l'incompatibilité dont ils étaient et dont leurs disciples actuels restent convaincus, une démonstration qui fût fondée sur des prémisses reçues des deux parts. Une scission logiquement irrémédiable touchant l'idée de Dieu, et par suite sur la destinée humaine, remonte aux premiers temps où, la philosophie et la religion sortant du polythéisme, les penseurs cherchèrent à concilier l'universalisme, où tendait la méthode réa-

liste commune à l'antiquité, avec les besoins humains de l'espérance et de la foi. Là réside encore la plus considérable des difficultés opposées à l'établissement d'une franche dichotomie des doctrines.

A ces difficultés de la reconnaissance du vrai siège de la souveraine question métaphysique, il faut en ajouter une autre qui est matériellement assez grave pour rendre inexécutable toute œuvre de classification par divisions et subdivisions de doctrines, rapportées aux thèses ou antithèses de nos dilemmes. Nous voulons parler des contradictions, ou involontaires, ou déguisées, dans lesquelles il est assez ordinaire que les philosophes se laissent engager par le désir de conserver ce qu'ils croient être les avantages d'une opinion, ou d'en élaguer ce qui leur déplaît, sans se rendre assez compte des solidarités ou des conséquences des articles ainsi gardés ou rejetés. C'est la source des obscurités, des équivoques, des distinctions mal fondées, des innovations de terminologie intéressées, des interprétations disputées, et finalement d'un obstacle insurmontable à classer et dénommer les doctrines autrement qu'en des termes de commun langage, nécessairement mal définis et d'une application contestable. Ce serait pourtant la première chose à chercher qu'un moyen de classification, mais on s'aperçoit en lisant les historiens les plus estimés de la philosophie qu'ils ne paraissent pas en éprouver le besoin.

LXXIV

Réduction des alternatives a une alternative dernière. L'antithèse. — Le désordre de la critique historique

des doctrines n'a pu manquer de contribuer au désordre des opinions, à une époque où les penseurs éprouvent le besoin, jadis inconnu, de tenir compte dans leurs études, afin de contrôler leurs propres idées, de toute la suite des doctrines antérieures, et des sentiments dont elles furent l'expression. L'exactitude et la précision font défaut dans l'enseignement des principes, et on ne sait plus bien ce qu'il faut croire et ce qu'il faut répudier des grands systèmes du passé. Un positivisme qui s'est beaucoup répandu, sans se donner ce nom, fait abandonner les hautes questions pour des recherches de petite portée. Ceux des philosophes qui conservent des convictions sur les points essentiels des anciennes controverses n'ont entre eux aucun lien logique ou dogmatique et ne reconnaissent d'autorité nulle part. L'autorité de l'Église, pour les personnes qui s'y rattachent, en dehors d'un clergé sans esprit et sans initiative, est toute de sentiment vague, ou d'intérêt politique. Au milieu de la dispersion des idées, on ne voit ni comment il serait possible, à moins de parvenir à quelque nouvelle institution d'autorité intellectuelle et morale, de faire accepter aux esprits une méthode commune, et de les unir dans les mêmes croyances générales, ni d'où pourrait naître cette autorité fondée sur la raison qui a été le rêve du socialisme pendant la première moitié du XIXe siècle, et qu'on a beaucoup perdue de vue dans la seconde, pour ne consulter, d'un côté, que les intérêts, et, de l'autre, ne compter que sur la violence pour la réforme de l'ordre social.

L'objet que nous nous sommes proposé ici est d'ordre exclusivement logique; notre étude des dilemmes de la métaphysique a fait ressortir l'obstacle à l'établissement d'un système de propositions liées analytique-

ment, et qui serait contradictoire à un autre système unique formulé dans les mêmes conditions; d'ailleurs, le moyen d'obtenir ainsi l'unité et l'intégrité de doctrine, s'il était praticable, n'irait pas même encore à notre but, par la raison que les principes de relativité et de contradiction sont violés ou contestés dans la plupart des écoles philosophiques; il nous reste seulement la possibilité de tirer de nos dilemmes deux systèmes composés de telle manière que chacun d'eux montre beaucoup de cohérence dans les thèses dont il se forme, encore qu'on n'ait point le droit de le dire rigoureusement analytique dans toutes les liaisons de ses parties.

La doctrine de la conscience et le personnalisme, d'une part, la doctrine de la chose ou nature inconsciente, de l'autre, se présentent avec la plus grande clarté, à la suite de nos analyses historiques et critiques, comme devant former les grandes assises de l'alternative générale que nous cherchons; mais c'est dans le dilemme du déterminisme et de la liberté que se trouve le point de scission le plus favorable à l'exposition logique des deux synthèses opposées. C'est là que se fait la pénétration la plus profonde de la nature et de la raison d'être de ce grand dissentiment. Enfin, la théorie déterministe, outre qu'elle est en contradiction formelle avec le principe de l'individualité, inséparable de la personnalité, implique analytiquement l'infinitisme, circonstance qui donne une force de cohésion toute particulière au système absolutiste et, par suite, au système opposé et à la doctrine de la conscience.

Il faut prendre les propositions en parfaite rigueur et dans leur plus entière portée, c'est de cette manière, qu'en les considérant hypothétiquement, on peut juger

de leurs affinités mutuelles et de leurs corollaires. L'hypothèse du déterminisme absolu entraîne celle de l'infinitisme, dans les phénomènes du temps passé, par le procès de la causalité sans terme, ou impossibilité d'un commencement sans antécédents donnés (LVI). La parfaite solidarité de tous les phénomènes passés, actuels ou possibles dans le temps, ou prédéterminisme universel (XLII), réclame une solidarité pareille dans l'espace, — sans qu'on ait à rechercher si l'espace lui-même a des bornes, — rien ne s'y pouvant produire sans cause antécédente, et toutes les causes reculant et plongeant dans le temps sans origine. La logique de la négation de toute cause première exclut la multiplicité réelle des causes, car d'où sortiraient-elles divisées? elle exige qu'il n'y ait partout et toujours que des effets qui sont des causes, et des causes qui sont des effets, et qui ne peuvent que s'étendre autant que s'étend l'univers. Et l'univers, s'il était borné, bornerait les causes avec les phénomènes et ne les diviserait pas.

De la multitude infinie sans unité, encore que toute solidaire sous la notion de causalité, le passage se trouve à l'unité de l'être, par la notion réaliste de substance. L'argument ne revêt pas, comme le précédent, la forme déductive, ou analytique, mais se fonde sur une loi dont l'esprit humain a subi la puissance dans toutes les investigations possibles : c'est celle qui le pousse à la recherche de l'unité. Le philosophe, que nous supposons maintenant en présence de l'idée du simple déterminisme logique élevée par la réflexion à celle d'un prédéterminisme éternel, intégral, se sent forcé de lui concevoir un siège. Le réalisme de l'infini actuel, substitué à la notion relative de l'indéfini, lui fournit alors, grâce à l'imagination du *support* des qualités, l'idée de

la *substance* universelle ; il conçoit la relation de cette substance au prédéterminisme, dont elle est le fondement, sous la forme d'une *manifestation* de ses propriétés nécessaires, ou d'une évolution nécessaire de ses modes, il lui donne d'ailleurs différents noms selon le service qu'il lui demande pour l'explication de l'univers.

Au point de vue de notre critique, cette substance est toujours, quoi que l'absolutiste prétende, l'abstraction réalisée du monde, en tant que chose universelle donnée en soi, ou unité infinie des causes possibles ; mais si l'on regarde l'histoire des idées, les grands dogmatiques paraissent l'entendre autrement, et c'est le terrain spéculatif où ils commencent à se diviser, et leurs divisions à se marquer, par les qualités diverses qu'ils emploient à la définition de leur premier principe. Ils lui donnent des noms qui sont censés exprimer son essence, mais dont ils ne peuvent tirer l'idée et le sens que de la connaissance de ce monde avec ses forces, avec ses êtres organiques, conscients ou inconscients, tandis que, du concept de cet être premier, il faudrait, au contraire, dans leur intention, qu'on pût déduire le monde entier des phénomènes, et les personnes. C'est le moment pour les métaphysiciens les plus profonds de recourir à l'Inconditionné comme à un principe antérieur et supérieur à toutes les qualités possibles de la substance. Ceux dont c'est la méthode au sens le plus rigoureux ferment le cycle des antithèses de nos dilemmes, en posant pour l'origine des choses le non-être absolu qu'ils identifient avec l'être absolu, ou chose sans qualités, avant le phénomène.

Tel est le procédé des grands systèmes d'émanation. Leurs auteurs n'évitent pas le reproche adressé à certaines démonstrations d'analyse mathématique pure

qu'on emploie pour déduire des vérités géométriques dont la connaissance a été involontairement supposée, dans les données du problème : cercle vicieux. En regard de ces systèmes qui bannissent du principe assigné au monde, l'idée de personnalité, qu'ils entendent bien par après faire entrer dans ses produits, se place la doctrine venue la dernière dans l'antiquité pour constituer la théologie métaphysique de l'Église. C'est celle dont les auteurs entreprirent d'assembler en un même concept d'unité substantielle les grands attributs abstraits de l'être métaphysique premier, cherché par les philosophes au-dessus ou en dehors des dieux-personnes des religions, et la personne suprême du Créateur. L'alliance illogique de la création avec l'émanation, ou du dieu conscient, maître de son œuvre, avec l'Absolu opérant sans le savoir par les vertus qui descendent de lui et qu'il ne se connaissait pas, cette alliance, obtenue par l'emploi d'une hypostase qu'on déclara *consubstantielle* à son principe, fut accompagnée de l'accord forcé de l'infini avec la personnalité. Les attributs divins qui, soit pour l'intelligence, soit pour la volonté, ne se conçoivent moralement parfaits qu'en se définissant par des rapports déterminés, durent s'étendre à des objets que la raison humaine ne peut se proposer que comme indéterminés. L'intelligence divine appliquée à la prescience positive des futurs contingents; la volonté divine, en conséquence, à la prédestination; la prédestination elle-même expliquée plus clairement par l'action divine en tout et partout où se produit de l'être réel, ces dogmes ont constitué un panthéisme théologique qui a pu même être poussé plus loin que celui de la philosophie alexandrine de l'émanation, à cause du caractère formel de la volonté en Dieu, et du

sens formel de la création, imposé par la tradition, chrétienne et transporté par les théologiens à leur doctrine de la *création continuée*.

Les idées d'absolu, d'inconditionné et de nature nécessaire n'ont cessé de se placer, en théologie, malgré la consubstantialité des deux premières personnes hypostatiques, au-dessus de la trinité elle-même, parce que le point de vue de la substance est, malgré tout, corrélatif à celui de ses modes, et ses modes relatifs au monde. La métaphysique dont nous suivons les étages superposés, en s'élevant du déterminisme au principe des déterminations ne peut s'arrêter qu'en atteignant l'inconnaissable, sans qualités, source de toutes les qualités et de toute connaissance.

Voilà pourquoi, quand le déclin de la théologie est venu, puis sa ruine, jusque dans les esprits où s'étalent les apparences de sa conservation, et quand la force de l'Église s'est montrée à découvert dans ses vraies causes actuelles, qui n'ont rien de métaphysique, les philosophes émancipés sont revenus à l'antique domaine de la philosophie, au jeu des hypostases sans personnalité. L'Inconditionné a repris sa place à la tête du monde dans la métaphysique kantienne, et l'Inconnaissable, autre nom de cet absolu, au fondement du réalisme de H. Spencer. La Substance, sous divers noms de ce qui n'est que l'Universel abstrait, qu'on a substitué à la conception concrète, plus profonde et plus rigoureusement définie de Spinoza, est venue se placer sous l'Inconditionné kantien, pour lui fournir des hypostases développables et ouvrir des sources d'émanation d'espèce nouvelle : évolution du Moi sujet pur, évolution de l'Identique, de l'Idée, de l'Inconscient, de la Force, etc. La personne est regardée comme le produit par voie

d'évolution, de l'un de ces universaux qui arrive, en se pensant comme personne, à penser cet indéterminé dont elle descend, et qui n'était rien avant d'être pensé. Cet idéalisme réaliste serait le cercle vicieux incarné, si ce n'était que Hegel est bien le père de l'*Être du non-être*, mais non le descendant ! La philosophie qui a mis trois mille ans et dépensé tant de génie pour apprendre à ramener le monde à la conscience, *en psychologie*, se reprend de plus belle, *en métaphysique*, à ramener la conscience à l'inconscient.

LXXV

Réduction des alternatives a une alternative dernière. La thèse. — Nous venons de voir l'*antithèse* qui résume l'une des branches de nos dilemmes se constituer en un système allant du déterminisme universel et absolu, comme point de départ, à l'infinitisme, de là à la substance intégrale, et enfin au principe inconditionné de la substance elle-même, duquel s'opère la descente de l'être : émanation, ou son développement : évolution. Ce système profondément logique, et même rigoureusement déductif dans le passage du déterminisme à l'infini, est commun à la philosophie et à la théologie, à cela près que la théologie, dans celle de ses deux doctrines rivales qui a la création au lieu de l'émanation pour méthode, dans la transition de l'absolu au monde phénoménal, allie à l'absolu la personnalité, et remplace le prédéterminisme sans cause par le prédéterminisme de la suprême volonté. Mais, à l'endroit même où ce système s'appuie sur le principe de contradiction, il le viole dans la conséquence à

laquelle il arrive, car, s'il est vrai que le déterminisme, par le procès sans fin des effets et des causes, implique l'infini, il est vrai aussi que le concept du nombre infini réalisé est contradictoire en lui-même. L'ensemble des propositions de l'antithèse se formule donc en opposition avec le principe de contradiction, c'est-à-dire avec la relation constitutive de la catégorie de quantité et, d'une manière générale, avec le principe de relativité dont cette catégorie est l'une des applications essentielles.

L'ensemble des propositions de la *thèse* se formule, au contraire, dans le système dont le point de départ est l'indéterminisme, par l'affirmation des relations en leur multiplicité, leurs déterminations diverses et leurs changements en tant que vrais éléments des phénomènes et de la connaissance des phénomènes, et par la négation de l'absolu, c'est-à-dire de la chaîne invariable, indissoluble des choses sans aucun point d'attache hors de leur solidarité interne. L'indéterminisme ne signifie ici, quelle que soit la source des causes, que le terme contradictoire du déterminisme absolu, la possibilité de déterminations phénoménales qui ne dépendent pas entièrement, ou comme parties inséparables, de l'ordre actuel et de ses antécédents ; mais la liberté de la personne, est, en son exercice, tel qu'il est représenté dans la conscience, le mode capital de l'indéterminisme, en sa synthèse avec les motifs de détermination d'origine intellectuelle.

Les phénomènes qui sont des effets de cette liberté sont représentés, avant l'acte, en des relations ambiguës, et la conscience du libre arbitre est précisément la conscience des *possibles*, nés de cette ambiguïté, et considérés comme réels : réels, non pas en leur simple

représentation donnée, mais *in rerum natura*, également *réalisables* par l'exclusion les uns des autres. Il faut supposer une telle *existence des possibles* pour que tous les phénomènes entrant dans la représentation d'une personne donnée, internes ou externes qu'ils soient, ne forment pas une simple suite d'anneaux imaginairement détachés de la chaîne universelle où ils ont été de tout temps prédéterminés à apparaître. On peut donc dire que la question ainsi posée définit dans leur opposition les deux principes, le relatif et l'absolu ; car si les phénomènes sont tous et toujours invariablement liés, c'est un ordre absolu, c'est, pour mieux dire, une unité absolue qu'ils composent, tandis que le caractère d'un ordre relatif consiste en ce que les phénomènes présentent entre eux et des déliements possibles, et des déliements réels, à tels et tels endroits de leur cours formé de séries distinctes et séparables, et non pas un seul ensemble de termes qui par des rapports de rapports sans fin s'immobilisent en un faisceau unique de faits équivalent à un fait unique, éternel, dans lequel toute distinction n'est qu'apparence.

La question des bornes à reconnaître à la solidarité, à l'enchaînement unique des phénomènes pour la série intégrale des temps, est la même qu'une autre, cependant moins disputée : celle de l'existence du fini, des limites et des divisions réelles, de l'individualité réelle, soit dans la nature, soit dans les personnes, les actions et ce qui en dépend. Considérons la loi du fini, prenons-la dans son principe et à sa source supposable, aux plus bas degrés de la nature. Le monadisme, l'atomisme en son acception métaphysique, et l'indéterminisme de spontanéité dans la vie animale et au-dessous, introduisent la discontinuité dans les éléments

et dans les mouvements élémentaires, au lieu de l'infinité de composition et de la continuité mathématique d'action et de transmission des mouvements à travers l'espace sans bornes, que réclament les hypothèses de l'infini et du plein. Puis, passant au domaine humain, l'indéterminisme de libre arbitre constitue la plus haute individualité de la sphère de l'expérience, par le détachement mutuel des faits que, directement ou indirectement, des décisions de volonté délibérée lient et délient. Nous voilà parvenus, dans notre théorie des dilemmes, à la transition de la thèse de la *liberté* à la thèse du finitisme. Elle est parallèle à celle qui s'opère du *déterminisme* à l'*infinitisme*, dans le groupe des antithèses. Il y a seulement cette différence entre les deux cas, que la conclusion tirée de la régression sans terme des causes à l'infinité des phénomènes est analytique, tandis que l'inférence de la liberté à la limitation des phénomènes est une induction fondée sur un acte de conscience, un jugement posant la réalité des divisions externes en correspondance de la loi de distinction qui est une loi fondamentale des phénomènes internes.

La liberté comporte des antécédents et de nombreuses conditions qui constituent, pour tous les actes sans exception, des déterminations partielles. Ceux-là d'entre tous sont libres, qui, avant leur réalisation par un acte de volonté, n'étaient que possibles, alors que la réalisation de leurs contradictoires a été possible aussi pour cette volonté, avant son acte. Le caractère de la personnalité est constitué par l'union du sentiment de la liberté à la conscience intellectuelle de l'alternative. Il l'est pleinement, quelle que puisse être l'opinion que l'agent personnel se fait de cette liberté, qu'il croit spontanément

réelle, et qu'il peut juger illusoire quand il lui arrive de la mettre en question. C'est que, même en la jugeant illusoire, l'agent n'est pas maître de se dépouiller de ce sentiment, ou croyance pratique, comme on voudra le nommer, qui accompagne toutes ses délibérations, ainsi que ses jugements sur les actes d'autrui : il croit, on peut dire naturellement, à l'ambiguïté des futurs qu'il imagine en sa puissance, entre lesquels il n'a pas encore pris parti.

Si cette conscience empirique, au lieu de pouvoir seulement être mise en doute quant à la réalité de son objet, comme, en fait, elle le peut sans pour cela s'affaiblir, était remplacé chez l'homme par le sentiment direct et constant de faire en chaque cas la seule chose à faire, après avoir pensé la seule chose à penser, sans hésitation, sans aucune idée de choisir entre des possibles opposés, il est clair que le fait empirique lui-même de la comparaison et de la délibération portant sur les futurs devrait disparaître comme ne portant sur rien. Il ne resterait pas plus de raison d'être à la direction des opérations intellectuelles qu'aux notions morales sur la valeur des actes. La personnalité descendrait à la simple individualité animale ; toute action deviendrait action réflexe. Or l'intelligence en toutes ses fonctions et applications suppose cette même conscience des possibles dont la personnalité nous offre la haute forme chez l'homme ; les animaux ne la possèdent que comme une prévision fondée sur la crainte ou l'espoir, et sur l'association des idées d'après l'expérience acquise. L'idée d'une donnée universelle des choses où tous les rapports seraient certains, solidaires entre eux et invariables, en sorte que le possible et le nécessaire fussent identiques, et les distinctions purement imaginatives à cause de

l'indissolubilité de tous les modes de l'existence, cette idée, si l'on y joignait la suppression chez l'homme, de l'imagination du *divers*, de l'*actuel*, et du *futur ambigu*, principe de l'illusion, deviendrait celle d'un monde où l'intelligence délibérative n'aurait aucun emploi et devrait disparaître comme inutile. Supposons que, dans un tel monde, les êtres conscients se trouvassent entièrement fixés, chacun dans les limites de sa connaissance inadéquate des choses, et que leurs besoins, leurs désirs, leurs satisfactions quelconques fussent exactement adaptés à la nature extérieure, en leurs milieux respectifs, de telle manière que nulle pensée relative à des possibilités différentes des phénomènes actuels, nul examen et nul choix, par conséquent, ne pussent jamais entrer dans leurs représentations et dans leurs affections ; il est clair que la vie mentale serait, aussi bien que la vie physique, complètement automatique pour tous, même dans la supposition, qu'on ajouterait, que leurs connaissances positives et leurs modes spontanés de sensibilité et de sentimentalité atteignissent un degré de développement aussi élevé qu'on le peut imaginer. Nous disons que des personnes ainsi privées des idées de possibilité diverse, et d'alternative représentable dans le changement, descendraient à la simple individualité animale ; mais la vérité est qu'elles descendraient beaucoup plus bas, à ne regarder pour elles que l'ordre intellectuel de comparaison et d'examen, parce qu'elles ne connaîtraient pas cet exercice de la mémoire et de la prévision que les passions seules motivent chez les animaux, auxquels l'expérience apprend, par les signes du présent, ce qu'ils ont à attendre de bien ou de mal dans un avenir prochain. L'être qui n'aurait seulement pas cette idée élémentaire du possible, dont l'incertitude

et les hésitations sont quelquefois la marque chez l'animal supérieur, n'aurait pas même un réel intérêt à enregistrer les événements, la connaissance des lois qui par le passé éclairent le présent et font présager l'avenir ne lui étant d'aucune utilité. Dans la supposition où le déterminisme serait la vérité, on peut se convaincre avec un peu de réflexion que la loi de la nature à laquelle nous devrions en ce cas l'illusion de la liberté est de toutes les dispositions possibles celle qui pouvait donner le plus d'intérêt à la vie humaine, et le plus grand développement à l'intelligence.

La différence entre ce monde fictif et le monde de notre expérience consiste toute, si nous nous plaçons dans l'hypothèse où le déterminisme universel serait la vérité, en ce que cette vérité recevrait une sorte de démenti par le fait : 1° de l'illusion du libre arbitre, inhérente aux idées et croyances pratiques des hommes ; 2° de la décision théorique en faveur de la réalité de ce libre arbitre, prise par un certain nombre de penseurs partout où la question a été sérieusement discutée. La nécessité dicterait donc à la fois le vrai et le faux par ce double fait, qui est son œuvre au même titre que l'affirmation du déterminisme en d'autres puissantes doctrines. On pourrait dire, si on la personnifiait, qu'elle donne également lieu de se plaindre à ses partisans et à ses adversaires. Mais cette contradiction de la nature, si l'on peut ainsi parler, n'est point pour le dogmatisme nécessitaire une preuve que l'ordre des choses n'est pas précisément celà; d'un autre côté, un partisan de la liberté, s'il est logique, doit penser que l'affirmation de la nécessité, est elle-même un acte libre de son auteur, tout comme est un acte libre son affirmation propre en sens inverse, et mettre ainsi la nature hors de cause. La

doctrine déterministe, à ce point de vue, nous apparaît comme la croyance délibérée d'une volonté libre. La conclusion à tirer, en cet état de la question, est que, de part et d'autre, la décision dépend d'un acte de croyance. C'est donc en étudiant les motifs de croire que nous avons cherché la raison pratique d'affirmer (LIV-LVI).

Notre objet est maintenant de rattacher à la croyance en la liberté la suite des thèses qui nous apparaissent dans sa dépendance, comme nous rattachions tout à l'heure à l'hypothèse du déterminisme, qui est une croyance aussi, la suite des antithèses. Et de même que, dans la suite des antithèses, le déterminisme, après nous avoir mené logiquement à l'infinitisme, et de là, — dans la vue de composer l'unité des phénomènes divisés et dispersés dans le temps et dans l'espace en une multitude sans bornes, — nous a conduit au réalisme substantialiste, pour lequel les modes prédéterminés de la Substance s'ordonnent en forme d'émanation, ou en forme d'évolution ; de même, dans la suite des thèses, la doctrine de la liberté nous fait passer à la doctrine du fini, des distinctions réelles, des relations contingentes et des séquences variables, par la négation directe du déterminisme.

L'alternative fondamentale se pose ainsi :

Ou le déterminisme et ses conséquences : L'Infini, la Substance universelle, l'unité et la solidarité de ses modes sans origine et sans terme, une conception du monde suivant laquelle l'imagination du divers, de l'indépendant et du possible dans l'espace et dans le temps, l'intelligence délibérative, optative, spéculative ne seraient au fond que des produits de l'ignorance et de l'illusion, suite inévitable des modes inadéquats et des divisions apparentes des phénomènes ;

Ou la liberté donnée en des consciences automotives ; la volonté intelligente, juge et arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal ; la personne avec le pouvoir de commencer des séries de phénomènes ; le monde sous l'empire des lois ; les lois partout appliquées aux relations et aux associations d'êtres individuels réels dont les portées de connaissance et d'action sont coordonnées ; enfin, des sphères limitées d'action réservées à la spontanéité et à la liberté pour la détermination des variables dans les fonctions du temps.

LXXVI

La croyance fondamentale. — La doctrine du fini nous commande de concevoir le monde comme régi par un système de lois des phénomènes qui doit atteindre son unité en se fermant comme un tout donné. Le caractère d'une loi est d'être déterminante et limitante en tout ce qui concerne l'actualité ; l'avenir et les possibilités admettent seuls l'indétermination et les procès indéfinis des phénomènes. La tâche de l'intelligence appliquée à la conception du monde consiste donc à le limiter pour le définir. Mais nulle détermination, nulle définition ne se peuvent obtenir que par l'application des concepts généraux de l'entendement, principes régulateurs de la représentation (catégories), qui sont tous et qui sont seuls les déterminants intellectuels et les critères de vérité des relations. Ces principes, donnés avec la conscience, relation fondamentale, et, par là, fondement de la connaissance, la soumettent dans tout ce qu'elle atteint au principe de relativité, dans lequel toutes les lois mutuellement distinctes ont une forme commune. Enfin la con-

dition de la réalité pour un objet de la pensée est la possibilité de le représenter sous l'empire de ces lois.

La doctrine qui prend ainsi, au lieu de la Substance, la Personne pour le principe de l'être parce qu'elle est le principe du connaître (LXX) exclut à plus forte raison le rattachement de l'universalité des conditions à un principe inconditionné qu'on éviterait de poser en contradiction avec le principe des lois en le déclarant absolument *inconnaissable*. Il faudrait ajouter *inconcevable*, et, de plus, s'interdire (et c'est ce que l'absolutisme ne fait point) de lui rattacher les relations définies comme lois du monde phénoménal; mais alors cette hypothèse vaine équivaudrait à l'aveu de l'*ignorance absolue* en tout ce qu'on voudrait supposer hors de l'ordre des relations qui seules peuvent se penser; et ce serait une autre manière d'accepter le principe de relativité, mais en se dérobant à l'obligation de formuler la condition des conditions de l'ordre réel du monde en conformité avec le principe universel de la relativité, qui est le principe de l'entendement.

La condition des conditions est la Conscience considérée dans son expression suprême, c'est-à-dire dans la plus parfaite réalité concevable de la personnalité, de ses attributs et de ses fonctions. En elle seulement, dans l'idée que nous en atteignons en sublimisant nos puissances propres, nous comprenons ce que l'être et l'origine ont de compréhensible : Dieu par le monde et le monde par Dieu, l'intelligence par l'intelligence et la volonté par la volonté, puisque ce sont des faits de conscience irréductibles. L'idée de la création est abordable par celle de la liberté, principe de commencement, et par le sentiment de la vie, par l'amour, principe des fins. Ce sont les formes intelligibles de la Relation pre-

mière. Si nous en bannissions, comme incompréhensible, la création, dans le sens du commencement premier, — limite de la connaissance et de l'être, — nous serions rejetés dans la doctrine de l'infini actuel, qui, violant le principe de contradiction, n'est pas simplement *incompréhensible*, comme un fait premier doit l'être en vertu de sa définition, mais *inintelligible*, en tant que menant l'esprit, par le procès indéfini des phénomènes, hors du système des relations.

La doctrine sortie de la discussion des dilemmes en lesquels se résument les questions dirimantes en métaphysique pure se trouve définitivement fondée sur la liberté qui s'affirme en son propre acte. Le personnalisme se sépare, par cette déclaration, des dogmatismes en lutte dans le champ de la *raison pure*, qui est pour eux celui de la nécessité. Il donne à ses thèses, avec la liberté, un principe de *raison pratique*, et des motifs moraux avoués, ainsi d'ailleurs que les doctrines en ont toujours, mais secrets, parmi ceux qui les appuient dans l'esprit des penseurs, vrais ou erronés qu'ils puissent être en eux-mêmes. Mais la liberté n'est pas simplement un principe pratique, elle commande théoriquement, comme nous l'avons montré, la suite des thèses de la contingence dans l'ordre du monde.

La solution des questions premières n'est pas du ressort du raisonnement et de la logique, parce que les premiers principes sont toujours pris en dehors du raisonnement, qui sans cela remonterait de prémisse en prémisse, et manquerait de raison pour se fixer tant qu'elles seraient contestées, et parce que les premiers principes, avant tout les principes de relativité et de contradiction que tout raisonnement suppose, se trouvent mis en question quand les sujets controversés tou-

chant la nature des choses sont suffisamment approfondis. C'est donc de la liberté qu'il faut attendre, après l'étude exacte et dans la connaissance la plus réfléchie des questions en tous leurs rapports, l'affirmation des premiers principes.

Le système du déterminisme universel et de l'infinitisme, deux thèses logiquement unies, ne peut s'établir en négation de la liberté, de l'ordre fini du monde, et des causes contingentes, ni par voie de démonstration logique, sans pétition de principe, ni par l'expérience, puisque l'expérience à ce sujet est interprétée diversement par les penseurs, et que le commun des hommes varie en ses jugements, quand d'ailleurs il n'opère pas d'après la simple apparence psychologique, laquelle témoigne contre la nécessité. La liberté se propose donc légitimement à notre croyance rationnelle comme un principe de théorie, avec l'ensemble des conséquences qui s'attachent à sa donnée réelle dans le monde, si elle est admise, et non pas au simple titre de croyance pratique, dont le fondement paraîtrait même infirmé par la science, autant que la science s'étend. Cet argument ne saurait conclure, car la science ne s'étend que jusqu'où la liberté ne règne pas. Et la science possible ne s'élève pas non plus aux premiers principes, toute science étant forcée, pour se constituer, d'accepter des prémisses qu'elle ne démontre pas. La liberté, principe de sa propre affirmation, et, par là, de ses déterminations fondamentales et des jugements sur la vérité où l'erreur de ces principes que la science n'atteint pas, la liberté se révèle réellement à ce point de vue comme *le principe de la connaissance,* ainsi que l'a dit le premier J. Lequier dans ses fragments sur la *Recherche d'une première vérité* (LIV).

TABLE DES MATIÈRES

I. Introduction. Position du problème 1
II. Le principe de contradiction. 2
III. Les contradictoires dans le sujet. 3
IV. Le subjectif et l'objectif 5
V. La réalité et le réalisme. Le principe de relativité. . . 8
VI. Définition du dilemme métaphysique 11

CHAPITRE PREMIER

L'INCONDITIONNÉ. — LE CONDITIONNÉ

VII. L'inconditionné pur. — L'éléatisme 13
VIII. L'éléatisme continué et renouvelé 16
IX. L'inconditionné sous différentes dénominations. . . 18
X. Le rapport du conditionné à l'inconditionné. — Le réalisme avant Platon 19
XI. Le réalisme dans la doctrine de Platon. 23
XII. Le réalisme dans la doctrine d'Aristote. 25
XIII. Le réalisme des hypostases : côté du polythéisme. . 27
XIV. Le réalisme des hypostases : côté du christianisme . . 29
XV. Le monde dans l'Inconditionné. Doctrine de Spinoza. 33
XVI. Le monde dans l'Inconditionné. Doctrine de Leibniz. 35
XVII. L'Inconditionné en tant qu'inconnaissable. Kant . . 37
XVIII. La preuve prétendue de l'absolu par le relatif 41

XIX. L'Inconditionné *inconnaissable* considéré comme *inconcevable*. 42
XX. Contradiction intrinsèque des théories de l'Inconditionné. 46
XXI. Le dilemme de l'Inconditionné 50

CHAPITRE II

LA SUBSTANCE. — LA LOI, OU FONCTION DES PHÉNOMÈNES

XXII. La plus ancienne idée de la substance universelle. Anaximandre. 55
XXIII. L'unité de substance. Héraclite. Straton. Les stoïciens. 58
XXIV. Le spinosisme et le stoïcisme 61
XXV. Multiplicité de la substance. Origine de l'atomisme. 63
XXVI. La doctrine de Démocrite à l'égard des phénomènes mentals. 66
XXVII. La substance indéterminée et ses hypostases chez Platon 69
XXVIII. La substance dans l'aristotélisme. 72
XXIX. La dualité des substances. Descartes. 75
XXX. Le rapport des substances. Spinoza et Malebranche. 77
XXXI. Les substances dans l'idéalisme. Leibniz et l'harmonie préétablie 80
XXXII. La critique de la substance. Berkeley. Hume . . . 84
XXXIII. Les substances dans le criticisme kantien. 88
XXXIV. Le dilemme de la substance. 91

CHAPITRE III

L'INFINI. — LE FINI

XXXV. L'infini du temps. Les antésocratiques; Aristote. 100
XXXVI. L'éternité chez les théologiens 104
XXXVII. L'infini en extension. 107

XXXVIII. L'espace infini des savants modernes 110
XXXIX. L'infini de composition. — Le rapport du fini à l'infini 112
XL. L'infini de composition dans la philosophie moderne 117
XLI. Le dilemme de l'infinitisme 122

CHAPITRE IV

LE DÉTERMINISME. — LA LIBERTÉ

XLII. Définitions 126
XLIII. L'idée du libre et du nécessaire, avant la psychologie 130
XLIV. La question envisagée psychologiquement. Socrate et Aristote 133
XLV. La liberté chez les épicuriens et chez les stoïciens 137
XLVI. La question débattue entre le stoïcisme et la Nouvelle Académie 139
XLVII. La critique sceptique de la causalité. Œnésidème 143
XLVIII. Le conflit dans l'ère théologique. L'alexandrinisme 145
XLIX. Le conflit dans l'ère théologique. L'Église 148
L. Le conflit dans la philosophie moderne : branche aprioriste 151
LI. Suite : branche apostérioriste. Locke, Berkeley, Hume 156
LII. La thèse de la nécessité dans l'associationisme et dans l'évolutionisme 162
LIII. L'argument de la conservation des forces vives . . 167
LIV. La thèse de la liberté comme croyance. Jules Leguier 169
LV. Le dilemme du déterminisme quant au connaître . 172
LVI. Le dilemme du déterminisme quant à l'être 177

CHAPITRE V

LA CHOSE. — LA PERSONNE

LVII. Les idées de chose et de personne, aux époques mythologiques 184
LVIII. L'obstacle à la reconnaissance philosophique de la personnalité 189
LIX. La chose et la personne dans les doctrines indiennes 190
LX. La doctrine de la chose dans la plus ancienne philosophie grecque 192
LXI. Les origines de l'idéalisme dans la philosophie grecque 197
LXII. La doctrine platonicienne des Idées 201
LXIII. Les hypostases. La métaphysique adaptée au christianisme 203
LXIV. La personnalité chez Malebranche, Spinoza et Leibniz 206
LXV. La personnalité dans le réalisme idéaliste. Berkeley 209
LXVI. La personnalité en différents systèmes de réalisme idéaliste 214
LXVII. Le réalisme de l'intelligence universelle 218
LXVIII. Résumé des formes de l'impersonnalisme 222
LXIX. La personnalité de Dieu et l'origine du mal dans les doctrines réalistes 229
LXX. La thèse du personnalisme 233
LXXI. Le dilemme de l'impersonnalisme 238

CHAPITRE VI

CONCLUSION

LXXII. Formules résumées des cinq dilemmes 247
LXXIII. Rapports logiques des dilemmes entre eux. Difficultés d'une dichotomie logique unique 255

LXXIV. Réduction des alternatives à une alternative dernière. L'antithèse. 260
LXXV. Réduction des alternatives à une alternative dernière. La thèse. 267
LXXVI. Conclusion. 275

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

BIBLIOTHÈQUE
DE
PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

EXTRAIT DU CATALOGUE

MÉTAPHYSIQUE

BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, de l'Institut. — **De la métaphysique.** 1879. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

BERGSON, maître de conférences à l'École normale supérieure. — **Sur les données immédiates de la conscience.** 1898, 2e édit. 1 vol. in-8° . . . . . 3 fr. 75

— **Matière et mémoire**, *essai sur le rapport du corps à l'esprit.* 1897. 1 vol. in-8°, 2e édit. . . . . 5 fr.

CARUS (P.). — **Le problème de la conscience du moi.** 1893. 1 vol. in-18, traduit de l'anglais par A. MONOD . . . . . 2 fr. 50

CONTA (Basile). — **Le fondement de la métaphysique**, traduit du roumain par M. TESCANU. 1890. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

FONSEGRIVE, professeur au lycée Buffon. — **La causalité efficiente.** 1893. 1 vol. in-12 . . . . . 2 fr. 50

— **Essai sur le libre arbitre.** *Théorie, histoire.* 2e édit. 1896. 1 vol. in-8° . . . . . 10 fr.

FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. — **L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience.** 1889. 1 vol. in-8° . . . . . 5 fr.

— **La liberté et le déterminisme.** 9e édit. 1895. 1 vol. in-8°. 7 fr. 50

JAURÈS, ancien professeur à la Faculté des lettres de Toulouse. — **De la réalité du monde sensible.** 1892. 1 vol. in-8° . . . . . 7 fr. 50

LAUGEL (Aug.). — **Les problèmes de la vie.** 1867. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **Les problèmes de l'âme.** 1868. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50.

LIARD (L.). de l'Institut, directeur de l'enseignement supérieur au Ministère de l'Instruction publique. **La Science positive et la Métaphysique.** 4e édit. 1898. 1 vol. in-8° . . . . . 7 fr. 50

PIAT (Abbé C.), professeur à l'école des Carmes. — **Destinée de l'homme**. 1898. 1 vol. in-8°. . . . . 5 fr.

SCHOPENHAUER. — **Le libre arbitre**, traduit par M. S. REINACH. 7e édit. 1896. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

SPENCER (Herbert). — **Premiers principes**, traduit par M. CAZELLES. 9e édit. 1900. 1 vol. in-8° . . . . . 10 fr.

TROUVEREZ (Émile), chargé d'un cours à la Faculté des lettres de Toulouse. — **Le réalisme métaphysique**. 1896. 1 vol. in-8°. . . 5 fr.

HISTOIRE ET SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES

ADAM (Ch.), recteur de l'Académie de Dijon. — **La philosophie en France** (*première moitié du XIXe siècle*). 1 vol. in-8°. . . . 7 fr. 50

ALAUX, professeur à la Faculté des lettres d'Alger. — **Philosophie de M. Cousin**. 1864. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

ALLIER (Raoul), agrégé de philosophie. — **La philosophie d'Ernest Renan**. 1895. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

BEAUSSIRE (Émile), de l'Institut. — **Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française**. 1865. 1 vol. in-18 . 2 fr. 50

BOUTROUX (G.), de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de Paris. — **Études d'histoire de la philosophie**. 1897. 1 vol. in-8°. 7 fr. 50

BRUNSCHWICG (E.), professeur au lycée de Rouen. — **Spinoza**. 1894. 1 vol. in-8° . . . . . 3 fr. 75

CHALLEMEL-LACOUR, de l'Académie française. — **La philosophie individualiste**, étude sur Guillaume de Humboldt. 1864. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

COLLINS (H.). — **Résumé de la philosophie de Herbert Spencer**, avec préface de HERBERT SPENCER, traduit de l'anglais par H. VARIGNY. 1 vol. in-8°, 3e édit. 1900 . . . . . 10 fr.

DEWAULE, docteur ès lettres. — **Condillac et la psychologie anglaise**. 1892. 1 vol. in-8°. . . . . 5 fr.

FERRI, professeur à l'Université de Rome. — **Histoire critique de la psychologie de l'association, depuis Hobbes jusqu'à nos jours**, 1883. 1 vol. in-8°. . . . . 7 fr. 50

FLINT, professeur à l'université d'Edimbourg. — **La philosophie de l'histoire en Allemagne**, traduit de l'anglais par Ludovic CARRAU. 1878. 1 vol. in-8° . . . . . 7 fr. 50

FOUILLÉE (Alf.), de l'Institut. — **La morale, l'art et la religion, d'après M. Guyau**. 2e édit. 1893. 1 vol. in-8° . . . . . 3 fr. 75

— **Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive**. 1896. 1 vol. in-8° . . . . . 7 fr. 50

— **Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde**. 1896. 1 vol. in-8°. . . . . 7 fr. 50

FRANCK (Ad.), de l'Institut. — **La philosophie mystique en France au XVIIIe siècle**. 1866. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

HUXLEY, de la Société royale de Londres. — **Hume, sa vie, sa philosophie**, traduit de l'anglais et précédé d'une introduction par G. COMPAYRÉ, recteur de l'Académie de Lyon. 1880. 1 vol. in-8°. 5 fr.

JANET (P.), de l'Institut. — **Saint-Simon et le saint-simonisme**. 1878. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

— **La philosophie de Lamennais**. 1890. 1 vol. in-18 . . . 2 fr. 50

— **Victor Cousin et son œuvre**. 1 vol. in-18, 2e édit. 1893. 7 fr. 50

LEMOINE (Albert), maître de conférences à l'École normale supérieure. — **Le vitalisme et l'animisme**. 1864. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

LÉVY-BRUHL (L.), maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris. — **La philosophie de Jacobi**. 1894. 1 vol. in-8°. . . . 5 fr.

LIARD, de l'Institut, directeur de l'enseignement supérieur au Ministère de l'Instruction publique. — **Descartes**. 1882. 1 vol. in-8°. 5 fr.

LICHTENBERGER (H.), professeur à la Faculté des lettres de Nancy. — **La philosophie Nietzsche**. 5e édit. 1900. 1 vol. in-18. . . 2 fr. 50

— **Aphorismes et fragments choisis de Nietzsche**. 1899. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

LYON (Georges). maîtres de conférences à l'École normale supérieure. — **L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle**. 1888. 1 fort vol. in-8° . . . . . 7 fr. 50

— **La philosophie de Hobbes**. 1893. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

MARIANO. — **La philosophie contemporaine en Italie**, essais de philosophie hégélienne. 1868. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

MARION (H.), professeur à la Faculté des lettres de Paris. **Locke, sa vie et ses œuvres**. 2e édit. 1893. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

OLDENBERG (H.), professeur à l'Université de Kiel. — **Le Bouddha**, *sa vie, sa doctrine, sa communauté*, traduit de l'allemand par P. FOUCHER, avec préface de SYLVAIN LÉVY, professeur au collège de France. 1894. 1 vol. in-8° . . . . . 7 fr. 50

OSSIP-LOURIÉ. — **La philosophie de Tolstoï**. 1899. 1 vol. in-18. 2 fr. 50

— **Pensées de Tolstoï**. 1899. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

PAULHAN (F.). — **Joseph de Maistre et sa philosophie**. 1893. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

PICAVET, docteur ès lettres, professeur au collège Rollin. — **Les idéologues**. 1891. 1 vol. in-8°. . . . . 10 fr.

PILLON (F.). — **L'année philosophique**. 9 années parues (1890, 1891, 1892, 1893 (*épuisée*), 1894, 1895, 1896, 1897, 1898). 1 vol. in-8°, chaque année. . . . . 5 fr.

1re ANNÉE (1890). — **Renouvier** : De l'accord de la méthode phénoméniste avec les doctrines de la création et de la réalité de la nature. — **F. Pillon** : La première preuve cartésienne de l'existence de Dieu et la critique de l'infini. — **L. Dauriac** : Philosophes contemporains : M. Guyau. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1891.

2e ANNÉE (1891). — **Renouvier** : La philosophie de la règle et du compas. Théorie logique du jugement dans ses applications aux idées géométriques et à la méthode des géomètres. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'atomisme. — **L. Dauriac** : Du positivisme en psychologie à propos des « Principes de psychologie » de W. James. — **F. Pillon** : Bibliographie philosophique française de l'année 1891.

3e Année (1892). — **Renouvier** : Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme. — **L. Dauriac** : Nature de l'émotion. — **F. Pillon** : L'évolution historique de l'idéalisme de Démocrite à Locke. — Bibliographie philosophique française de l'année 1892.

4e Année (1893). — (*Épuisée.*)

5e Année (1894). — **Renouvier** : Étude philosophique sur la doctrine de saint Paul. — **L. Dauriac** : Le phénomène neutre. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. Spinozisme et Malbranchisme. — Bibliographie philosophique française de l'année 1894.

6e Année (1895). — **Renouvier** : Doute ou croyance. — **L. Dauriac** : Pour la philosophie de la contingence. Réponse de M. Fouillée. — **F. Pillon** : L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle. L'idéalisme de Lanion et le scepticisme de Bayle. — Bibliographie philosophique française de l'année 1895.

7e Année (1896). — **Renouvier** : Les catégories de la Raison et la métaphysique de l'Absolu. — **L. Dauriac** : La doctrine et la méthode de J. Lachelier. — **F. Pillon**. L'évolution de l'idéalisme au XVIIIe siècle : La critique de Bayle. — Bibliographie philosophique française de l'année 1896.

8e Année (1897). — **Renouvier** : De l'idée de Dieu. — **L. Dauriac** : La philosophie de M. Paul Janet. — **F. Pillon** : La critique de Bayle ; critique de l'atomisme épicurien. — Bibliographie philosophique française de l'année 1897.

9e Année (1898). — **Renouvier** : Du principe de la relativité. — **O. Hamelin** : La philosophie analytique de l'histoire de M. Renouvier. — **L. Dauriac** : L'esthétique criticiste. — **F. Pillon** : La critique de Bayle. Critique du panthéisme spinoziste. — Bibliographie philosophique française de l'année 1898.

RIBOT (Th.), professeur au collège de France. — **La philosophie de Schopenhauer**. 8e édit. 1900. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

— **La psychologie anglaise contemporaine**. 3e édit. 1900. 1 vol. in-8o . . . . . 7 fr. 50

— **La psychologie allemande contemporaine** (école expérimentale). 4e édit. 1 vol. in-8o . . . . . 7 fr. 50

ROBERTY (E. de). — **L'ancienne et la nouvelle philosophie**. 1887. 1 vol. in-8o . . . . . 7 fr. 50

— **Auguste Comte et Herbert Spencer**, *contribution à l'histoire des idées philosophiques au XIXe siècle*. 1894. 1 vol. in-18. . . 2 fr. 50

STUART MILL. — **Mes mémoires**, *histoire de ma vie et de mes idées*, traduit de l'anglais, par M. Cazelles. 2e édit. 1885. 1 vol. in-8o 5 fr.

— **Auguste Comte et la philosophie positive**. 6e édit. 1898. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

ZELLER. — **Christian Baur et l'École de Tubingue**, traduit de l'allemand par M. Ch. Ritter 1883. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 50

LOGIQUE

BAIN (Alex.), professeur à l'Université d'Aberdeen (Écosse). — **La logique inductive et déductive**, traduit de l'anglais par G. Compayré. 2e édit. 1881. 2 vol. in-8o . . . . . 20 fr.

BROCHARD (V.), professeur à la faculté des lettres de Paris. — **De l'erreur**. 1 vol. in-8o, 2e édit. 1897 . . . . . 5 fr.

BRUNSCHVICG (L.), docteur ès lettres. — **La Modalité du jugement** 1897. 1 vol. in-8o . . . . . 5 fr.

LACHELIER, de l'Institut, inspecteur général de l'Instruction publique. — **Du fondement de l'induction**, suivi de *Physiologie et Métaphysique*. 3e édit. 1898. 1 vol. in-18 . . . . . 2 fr. 80

LIARD, de l'Institut, directeur de l'enseignement supérieur au ministère de l'Instruction publique. — **Les logiciens anglais contemporains**. 3e édit. 1890. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

MILHAUD (G.), professeur à la Faculté des lettres de Montpellier. — **Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique.** 1898. 2e édit. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

— **Le Rationel**. 1898. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr. 50

REGNAUD (P.), professeur à la Faculté des lettres de Lyon. — **Précis de logique évolutionniste**. *L'entendement dans ses rapports avec le langage*. 1897. 1 vol. in-18. . . . . 2 fr 50

STUART MILL. — **Système de logique** déductive et inductive, traduit de l'anglais par M. Louis Peisse. 4e édit. 1896. 2 vol. in-8°. 20 fr.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

ÉVREUX, IMPRIMERIE DE CHARLES HÉRISSEY

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8, brochés, à 5 fr., 7 fr 50 et 10 fr.

EXTRAIT DU CATALOGUE

STUART MILL. — **Mes mémoires.** 3e éd. 5 fr.
— **Système de logique.** 2 vol. 20 fr.
— **Essais sur la religion.** 2e édit. 5 fr.
HERBERT SPENCER. **Prem. principes.** 8e éd. 10 fr.
— **Principes de psychologie.** 2 vol. 20 fr.
— **Principes de biologie.** 4e édit. 2 vol. 20 fr.
— **Pincipes de sociologie.** 4 vol. 36 fr. 25
— **Essais sur le progrès.** 5e édit. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** 4e édit. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** 3e édit. 7 fr. 50
— **De l'éducation.** 10e édit. 5 fr.
COLLINS. — **Résumé de la phil. de Spencer.** 10 fr.
PAUL JANET. — **Causes finales.** 3e édit. 10 fr.
— **Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale.** 3e édit. 2 vol. 20 fr.
— **Œuvres phil. de Leibniz.** 2e éd. 2 vol. 20 fr.
TH. RIBOT. — **Hérédité psychologique.** 7 fr. 50
— **Psychologie anglaise contemporaine.** 7 fr. 50
— **La psychologie allem. contemp.** 7 fr. 50
— **Psychologie des sentiments.** 2e éd. 7 fr. 50
— **L'Evolution des idées générales.** 5 fr.
— **L'imagination créatrice.** 5 fr.
A. FOUILLÉE. — **Liberté et déterminisme.** 7 fr. 50
— **Systèmes de morale contemporains.** 7 fr. 50
— **Morale, art et religion,** d'ap. Guyau. 3 fr. 75
— **L'avenir de la métaphysique.** 2e éd. 5 fr.
— **L'évolut. des idées-forces.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 15 fr.
— **Tempérament et Caractère.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement positiviste.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Le mouvement idéaliste.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Psychologie du peuple français.** 7 fr. 50
— **La France au point de vue moral.** 7 fr. 50
DE LAVELEYE. — **De la propriété.** 10 fr.
— **Le Gouv. dans la démocratie.** 2 v. 3e éd. 15 fr.
BAIN. — **Logique déd. et ind.** 2 vol. 20 fr.
— **Les sens et l'intelligence.** 3e édit 10 fr.
— **Les émotions et la volonté.** 10 fr.
— **L'esprit et le corps.** 4e édit. 6 fr.
— **La science de l'éducation.** 6e édit 6 fr.
LIARD. — **Descartes.** 5 fr.
— **Science positive et métaph.** 4e éd 7 fr. 50
GUYAU **Morale anglaise contemp.** 3e éd. 7 fr. 50
— **Probl. de l'esthétique cont** 2e éd. 7 fr. 50
— **Morale sans obligation ni sanction.** 5 fr.
— **L'art au point de vue sociol.** 2e éd. 5 fr.
— **Hérédité et éducation.** 3e édit 5 fr.
— **L'irréligion de l'avenir.** 5e édit 7 fr. 50
HUXLEY. — **Hume, vie, philosophie.** 5 fr.
E. NAVILLE. — **La physique moderne.** 5 fr.
— **La logique de l'hypothèse.** 2e edit. 5 fr.
— **La définition de la philosophie.** 5 fr.
— **Les philosophies négatives.** 5 fr.
H. MARION. — **Solidarité morale.** 5e éd. 5 fr.
SCHOPENHAUER. — **Sagesse dans la vie.** 5 fr.
— **Principe de la raison suffisante** 5 fr.
— **Le monde comme volonté,** etc. 3 v. 22 fr. 50
JAMES SULLY. — **Le pessimisme.** 2e edit. 7 fr. 50
— **Études sur l'enfance.** 10 fr.
PREYER. — **Eléments de psychologie.** 5 fr.
— **L'âme de l'Enfant.** 10 fr.
WUNDT — **Psychologie physiol.** 2 vol. 20 fr.
E. DE ROBERTY. — **L'ancienne et la nouvelle philosophie.** 7 fr. 50
— **La philosophie du siècle.** 5 fr.
FONSEGRIVE. — **Le libre arbitre.** 2e éd. 10 fr.
G. SERGI. — **Psychologie physiologique.** 7 fr. 50
PIDERIT. — **Mimique et physiognomonie.** 5 fr.
GAROFALO. — **La criminologie.** 4e édit. 7 fr 50
— **La superstition socialiste.** 5 fr.
G. LYON. — **L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle.** 7 fr. 50
P. SOURIAU. — **L'esthét. du mouvement.** 5 fr
— **La suggestion dans l'art.** 5 fr
F. PAULHAN. — **L'activité mentale** 10 fr.
— **Esprits logiques et esprits faux.** 7 fr. 50
PIERRE JANET. — **L'automatisme psych.** 7 fr. 50
J. BARTHÉLEMY-SAINT HILAIRE. — **La philosophie, la science et la religion.** 5 fr.
RICARDOU. — **De l'idéal** 5 fr
H. BERGSON. — **Matière et mémoire.** 5 fr.
— **Données imméd. de la conscience.** 3 fr. 75
ROMANES. — **L'évolution mentale.** 7 fr. 50
PILLON. — **L'année philosophique.** Années 1890 à 1899, chacune 5 fr.
GURNEY, MYERS et PODMORE. — **Hallucinations télépathiques.** 3e édit. 7 fr. 50
L. PROAL. — **Le Crime et la Peine.** 2e éd. 10 fr.
— **La criminalité politique.** 5 fr.
— **Le crime et le suicide passionnels.** 10 fr.
BOURDON. — **L'expression des émotions et des tendances dans le langage.** 7 fr. 50
NOVICOW. — **Luttes entre sociétés hum.** 10 fr.
— **Les gaspillages des sociétés modernes.** 5 fr.
DURKHEIM. — **Division du travail social.** 7 fr. 50
— **Le suicide,** étude sociologique. 7 fr. 50
— **L'année sociologique.** Années 1896-97, 1897-98, 1898-99, chacune. 5 fr.
J. PAYOT. — **Educat. de la volonté.** 10e éd. 10 fr.
— **De la croyance.** 5 fr.
CH. ADAM. — **La philosophie en France** (Première moitié du XIXe siècle). 7 fr. 50
NORDAU (MAX). — **Dégénérescence.** 2 vol. 17 fr. 50
— **Les mensonges conventionnels.** 5e éd. 5 fr.
AUBRY. — **La contagion du meurtre.** 2e éd 5 fr.
GODFERNAUX. — **Le sentiment et la pensée.** 5 fr.
BRUNSCHVICG. — **Spinoza.** 3 fr. 75
— **La modalité du jugement.** 5 fr.
LÉVY-BRUHL. — **Philosophie de Jacobi.** 5 fr.
— **Lettres de J.-S Mill et d'Aug. Comte.** 10 fr.
— **Philosophie d'Aug. Comte.** 7 fr. 50
BOIRAC. — **L'idée de phénomène.** 5 fr.
F. MARTIN. — **La perception extérieure.** 5 fr.
G. TARDE. — **La logique sociale** 2e éd. 7 fr. 50
— **Les lois de l'imitation.** 2e édit. 7 fr. 50
— **L'opposition universelle.** 7 fr. 50
G. DE GREEF. — **Transformisme social.** 7 fr. 50
L. BOURDEAU. — **Le probl. de la mort.** 3e éd. 5 fr.
CRÉPIEUX-JAMIN. — **Écrit. et Caract.** 4e éd. 7 fr. 50
J. IZOULET. — **La cité moderne.** 4e ed. 10 fr.
THOUVEREZ. — **Réalisme métaphysique.** 5 fr.
LANG. — **Mythes, Cultes et Religion.** 10 fr.
DUPROIX. — **Kant, Fichte et l'éduc.** 5 fr.
SÉAILLES. **Essai sur le génie dans l'art.** 2e éd. 5 fr.
V. BROCHARD. — **De l'Erreur.** 2e édit. 5 fr.
AUG. COMTE. — **Sociol., rés. p.** *Rigolage.* 7 fr. 50
C. CHABOT. — **Nature et moralité.** 5 fr.
C. PIAT — **La personne humaine.** 7 fr. 50
— **La destinée de l'homme.** 5 fr.
E. BOUTROUX. — **Etudes d'histoire de la philosophie.** 7 fr. 50
G. FULLIQUET. — **L'obligation morale.** 7 fr 50
P. MALAPERT. — **Les élém. du caractère.** 5 fr.
A. BERTRAND. — **L'enseignement intégral.** 5 fr.
— **Les études dans la démocratie.** 5 fr.
E. SANZ Y ESCARTIN. — **L'individu et la réforme sociale.** 7 fr. 50
H. LICHTENBERGER. — **Richard Wagner.** 10 fr.
J. PERÈS. — **L'art et le réel.** 3 fr. 75
E. GOBLOT. — **Classif. des sciences.** 5 fr.
ESPINAS. — **La Philos. soc. au XVIIIe s.** 7 fr. 50
MAX MULLER. — **Etudes de Mythologie.** 12 fr. 50
THOMAS. — **L'éducation des sentiments.** 5 fr.
DURAND (de Gros). — **Taxinomie.** 5 fr.
— **Esthétique et morale.** 5 fr.
— **Variétés philosophiques.** 5 fr.
G. LE BON. — **Psychol. du socialisme** 7 fr. 50
RAUH. — **De la méthode dans la psychologie des sentiments.** 5 fr.
GÉRARD-VARET. — **L'ignorance et l'irréflexion.** 5 fr.
DUPRAT. — **L'instabilité mentale.** 5 fr.
HANNEQUIN. — **L'hypothèse des atomes.** 7 fr. 50
AD. COSTE. — **Sociologie objective.** 3 fr. 50
— **L'expérience des peuples.** 10 fr.
LALANDE. — **Dissolution et évolution.** 5 fr.
DE LA GRASSERIE. — **Psych. des religions.** 5 fr.
BOUGLÉ. — **Les idées égalitaires.** 3 fr. 50
F. ALENGRY. — **Essai historique et critique sur la Sociologie chez Aug. Comte.** 10 fr.
DUMAS. — **La tristesse et la joie.** 7 fr. 50
OUVRÉ. — **Les formes littéraires de la pensée grecque.** 10 fr.
G. RENARD. — **La méthode scientifique de l'histoire littéraire.** 10 fr.
STEIN. — **La question sociale.** 10 fr.
BARZELLOTTI. — **La philosophie de Taine** 7 fr. 50
LECHARTIER. — **David Hume.** 5 fr.
RENOUVIER. — **Dilemmes de la méta.** 5 fr.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD. — 9-10-190.

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN
THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY
WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH
DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY
OVERDUE.

OCT 26 1941
27Dec'49CS
11Nov'58LA
IN STACKS
NOV 25 1958
REC'D LD
DEC - 5 1958
San Diego
INTER-LIBRARY
LOAN
AUG 23 1985

LD 21-100m-7,'40(6936s)

YC13

96583

96585

BD312
R4